Bibliothèque
des
HISTOIRES

Histoire
de la sexualité
4

Les aveux de la chair

par
MICHEL FOUCAULT

Édition établie par Frédéric Gros

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque des Histoires



MICHEL FOUCAULT

HISTOIRE

DE LA SEXUALITÉ

4

LES AVEUX

DE LA CHAIR

Édition établie

par Frédéric Gros

GALLIMARD

Sommaire

Avertissement

En 1976, Michel Foucault fait paraître — sous le titre *La volonté de*

1

savoir — le premier tome d'une *Histoire de la sexualité* dont la

quatrième de couverture annonce une suite prochaine en cinq

volumes, respectivement intitulés : 2. *La chair et le corps* ; 3. *La croisade des enfants* ; 4. *La femme, la mère et l’hystérique* ; 5. *Les pervers* ; 6. *Population*

[2]

et races. Aucun de ces ouvrages ne verra le jour. Les archives Foucault déposées à la Bibliothèque nationale de France (Département des manuscrits) font connaître cependant qu’au moins deux titres (*La chair*

[3]

[4]

et le corps et *La croisade des enfants*) avaient fait l’objet déjà d’une première rédaction importante.

En 1984, peu avant la mort de Michel Foucault, paraissent les

[5]

tomes II et III de cette *Histoire de la sexualité* entamée huit ans

[6]

auparavant , mais leur contenu est très éloigné du projet initial, comme l’annoncent à la fois le chapitre « Modifications » de *L’usage des plaisirs* (« Cette série de recherches paraît plus tard que je n’avais prévu

[7]

et sous une tout autre forme… ») et un « prière d’insérer » glissé dans les volumes au moment de leur parution. Le dessein d’étudier le

e

e

dispositif biopolitique moderne de la sexualité (XVI -XIX siècle) — partiellement traité dans les cours au Collège de France — a été délaissé au profit de la problématisation — moyennant la relecture des philosophes, médecins, orateurs, etc., de l'Antiquité gréco-romaine — du plaisir sexuel dans la perspective historique d'une généalogie du sujet de désir et sous l'horizon conceptuel des arts d'existence. Le tome IV, consacré à la problématisation de la chair par les Pères chrétiens des premiers siècles (de Justin à saint Augustin), s'inscrit dans le prolongement de cette nouvelle *Histoire de la sexualité*, décalée d'une bonne dizaine de siècles par rapport au projet initial et trouvant son point de gravitation dans la constitution d'une éthique du sujet. Le « prière d'insérer » de 1984 conclut ainsi :

D'où, finalement, un recentrement général de cette vaste étude sur la généalogie de l'homme du désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme. Et sa distribution en trois volumes, qui forment un tout :

— *L'Usage des plaisirs* étudie la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique […]. Comment aussi la pensée médicale et philosophique a élaboré cet « usage des plaisirs » — *khrêsis aphrodisiôn* — et formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir

récurrents sur quatre grands axes de l’expérience : le rapport au corps, le rapport à l’épouse, le rapport aux garçons et le rapport à la vérité.

— *Le Souci de soi* analyse cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère, et l’inflexion qu’elle subit dans un art de vivre dominé par la préoccupation de soi-même.

— *Les Aveux de la chair* traiteront enfin de l’expérience de la chair aux premiers siècles du christianisme, et du rôle qu’y jouent l’herméneutique et le déchiffrement purificateur du désir.

La genèse de cet ultime opus est complexe. On doit rappeler que dans l’ *Histoire de la sexualité* « première manière », les pratiques et les doctrines chrétiennes de confession de la chair devaient faire l’objet [8] d’un examen historique dans un volume intitulé *La chair et le corps* . Il s’agissait alors d’étudier « l’évolution de la pastorale catholique et du [9] sacrement de pénitence après le Concile de Trente » . Un premier aperçu de ces recherches avait été présenté lors de la leçon du [10] 19 février 1975 au Collège de France . Assez vite, cependant, Foucault décide de remonter au plus haut de l’échelle du temps pour ressaisir, dans l’histoire chrétienne, le point d’origine, le moment d’émergence

d’une obligation ritualisée de vérité, d’une injonction de verbalisation

par le sujet d’un dire-vrai sur lui-même. C’est ainsi que, dès les années

1976-1977, il accumule un certain nombre de notes de lecture sur

[11]

Tertullien, Cassien, etc. . Daniel Defert écrit à propos du mois

d’août 1977 : « Foucault est à Vendeuvre. Il écrit sur les Pères de

l’Église et entreprend de déplacer de quelques siècles son histoire de la

[12]

sexualité . » Dans le cadre d’une étude des « gouvernementalités » au

[13]

Collège de France (leçons des 15 et 22 février 1978), il met à profit

ces premières lectures des Pères pour caractériser le moment chrétien

[14]

de la « gouvernementalité pastorale » : des « actes de vérité » (dire le

vrai sur soi-même) articulés sur des pratiques d’obéissance. Ces

résultats seront repris et synthétisés au mois d’octobre 1979 pour

nourrir la première des deux conférences proposées dans le cadre des

[15]

Tanner Lectures à l’université Stanford .

L’année 1980 constitue un moment décisif dans la poursuite des

recherches conduisant à l’écriture du manuscrit des *Aveux*. Michel

Foucault présente au Collège de France, aux mois de février et mars 1980 — sans jamais indiquer qu’elles trouvent leur place dans une histoire de la sexualité —, une série d’enquêtes historiques précises et documentées relatives aux obligations chrétiennes de vérité dans la préparation au baptême, les rites de pénitence et la direction monastique entre les IIe et IVe siècles de notre ère [16]. L’automne de la même année, aux États-Unis, il donne, à l’université de Californie (Berkeley) et à Dartmouth College, deux conférences exposant dans leur grande généralité conceptuelle ces mêmes thèmes [17], et surtout, dans le cadre d’un séminaire à New York avec Richard Sennett, il présente, de manière certes encore schématique, bien des articulations de ce qui deviendra *Les aveux de la chair* [18]. On trouve en effet dans ce séminaire des développements sur la doctrine du mariage de Clément d’Alexandrie, l’art chrétien de la virginité (son évolution de saint Cyprien à Basile d’Ancyre, en passant par Méthode d’Olympe), ainsi que l’examen du sens fondamental que prend pour notre culture, avec

saint Augustin, le concept de *libido* — après la chute et dans le

[19]

mariage . On peut donc dire que, dès la fin de l'année 1980, Foucault a non seulement l'intuition forte de l'architecture et des thèses principales des *Aveux de la chair*, mais qu'il a accompli déjà un travail important de recherche des sources, au moins pour l'étude des rituels de pénitence et des principes de la direction monastique.

On peut situer aux années 1981 et 1982 le moment de la rédaction définitive du texte des *Aveux*. Pour un numéro de la revue

[20]

Communications , Foucault donne à lire en mai 1982 ce qu'il présente

[21]

comme « un extrait du troisième volume de l' *Histoire de la sexualité* » . Cependant, parallèlement, dans ses cours au Collège de France, Foucault opère de manière toujours plus massive son « tournant » antique. Le moment gréco-latin, certes, n'avait pas été complètement négligé jusque-là, mais, de 1978 à 1980, il était réduit au rôle d'un contrepoint, précieux surtout pour fixer les points d'irréductibilité des pratiques de véridiction et de gouvernementalité chrétiennes (soient les différences entre : le gouvernement de la cité et la gouvernementalité pastorale, la direction d'existence dans les sectes

philosophiques gréco-romaines et celle pratiquée dans les premiers monastères, l’examen de conscience stoïcien et chrétien, etc.). Or ce qui n’était qu’un simple contrepoint va devenir toujours plus objet en soi de recherche consistant et insistant. La tendance est marquée dès 1981 : le cours au Collège de France donné cette année-là est entièrement dominé par les références anciennes (problèmes du

[22]

mariage et de l’amour des garçons dans l’Antiquité), tandis que le cycle de conférences données à l’université de Louvain au mois de mai tente encore de préserver un équilibre entre les références antiques et

[23]

chrétiennes . En 1982, le style proprement chrétien des obligations de vérité et autres ascèses n’apparaît plus au premier plan dans ses grands cycles de conférences ou séminaires outre-Atlantique (« Dire vrai sur

[24]

soi-même » à l’université de Toronto en juin , « Les techniques de

[25]

soi » à l’université du Vermont en octobre), tandis que, dans ses cours au Collège de France, il n’est plus évoqué que de manière

[26]

marginale, en simple point de fuite .

On peut donc dire, pour reprendre l’ensemble du parcours depuis *La volonté de savoir* (1976), que, dès 1977-1978, le projet d’une histoire de la sexualité moderne (XVIe-XIXe siècle) est abandonné au profit, dans un premier temps (1979-1982), d’un recentrement en direction d’une problématisation historique de la chair chrétienne — à travers : les principaux « actes de vérité » (exomologèse et exagorèse), les arts de la virginité et la doctrine du mariage chez les Pères chrétiens des premiers siècles —, puis, dans un second temps (1982-1984), d’un décentrement vers les arts de vivre gréco-romains et la place qu’y occupent les *aphrodisia*.

C’est à l’automne de 1982 qu’ont dû s’effectuer le dépôt chez Gallimard du manuscrit sur la chair chrétienne et la composition du tapuscrit[27]. Pierre Nora rappelle qu’à cette occasion Michel Foucault le prévient que, pour autant, la publication des *Aveux de la chair* ne sera pas imminente, car il a décidé, encouragé par Paul Veyne, de faire précéder ce livre qu’il vient de faire transcrire d’un volume consacré à l’expérience gréco-latine des *aphrodisia*. L’ampleur des recherches dont on vient de faire état sera telle que Foucault dédoublera ce livre en ces

deux volumes que nous connaissons : *L’usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Le travail et la rédaction de ces deux tomes — alors même qu’au Collège de France il lance encore un nouveau champ de recherche :

28

l’étude de la *parrêsia* — le retarderont dans sa relecture des *Aveux de la chair* et peut-être même le dissuaderont d’en envisager une refonte. De mars à mai 1984, pendant que s’achève le travail éditorial autour des tomes II et III, épuisé et gravement malade, il reprend la correction du tapuscrit des *Aveux de la chair*. Hospitalisé dès le 3 juin suite à un malaise, il meurt à la Salpêtrière le 25 juin 1984.

Nous avons donc disposé, pour établir cette édition, du manuscrit

29

de la main de Michel Foucault et du tapuscrit . Ce tapuscrit, établi par les Éditions Gallimard sur la base du manuscrit, puis transmis à Michel

30

Foucault pour correction , est assez fautif — il n’avait pas pu être confié, pour des raisons d’indisponibilité, à la secrétaire qui avait l’habitude de taper ses textes et connaissait bien son écriture. Nous sommes donc revenus, pour établir le texte, prioritairement au

31

manuscrit d’origine , tout en prenant en compte les corrections que

Foucault avait eu le temps d’apporter au tapuscrit, au moins dans les deux premières parties du texte[32]. Nous avons modifié la ponctuation pour rendre le texte plus fluide à la lecture, nous avons homogénéisé les modalités de référencement et repris les codes d’édition établis pour les volumes II et III de l’*Histoire de la sexualité* (*L’usage des plaisirs*, *Le souci de soi*). Nous avons vérifié (et corrigé le cas échéant) les citations. Les crochets qui apparaissent dans le texte imprimé renvoient à des interventions de notre part[33]. Ces interventions sont de plusieurs types : rédiger les notes quand le manuscrit ne porte qu’un simple appel de note sans contenu[34], ajouter des notes et appels de note quand des citations sont données sans référencement ; compléter des blancs, rectifier des phrases grammaticalement bancales, incorrectes ou manifestement fautives ; corriger des erreurs de noms propres ; ajouter une traduction aux passages cités directement en grec, en latin ou en allemand[35][36] ; ajouter les titres de chapitre quand ils manquent. Nous nous sommes aidés, pour ce travail d’édition, des boîtes d’archives

comprenant ses propres notes de lecture relatives aux premiers Pères

[37]

chrétiens des premiers siècles . La qualité des travaux de Michel

[38]

Senellart nous a rendu d’immenses services, comme celle de la thèse

[39]

de Philippe Chevallier . Je remercie Daniel Defert et Henri-Paul Fruchaud pour leur relecture patiente et fructueuse du texte. La « bibliographie » finale a été confectionnée selon les principes d’édition de *L’usage des plaisirs* et du *Souci de soi* : elle ne reprend, sous la forme d’un « Index des ouvrages cités », que les ouvrages mentionnés dans le corps du texte. Il faut cependant souligner, comme le démontrent les boîtes d’archive de notes de lecture de Michel

[40]

Foucault sur les Pères chrétiens , que les « ouvrages cités » ne représentent qu’une faible partie (surtout pour les auteurs modernes)

[41]

des références lues et travaillées . Sur demande des ayants droit, le texte ne comprend pas de notes d’éditeur qui seraient de commentaire, de renvoi interne à l’œuvre de Foucault ou d’érudition. Notre travail s’est limité à l’établissement du texte.

Nous avons ajouté à la fin du texte quatre annexes qui ont un statut différent. Les trois premières correspondent à des feuillets apparaissant dans des chemises séparées et placées physiquement, dans le manuscrit [42] de Foucault, à la fin de la première partie des *Aveux* . L’annexe 1 est un simple et court rappel d’objectifs généraux (« Ce qu’il s’agit de démontrer… ») et peut correspondre à un projet d’introduction ou [43] plutôt à une mise au point à usage personnel . L’annexe 2 consiste en un examen critique des rapports entre « exomologèse » et « exagorèse ». Cette étude s’inscrit dans la stricte continuité des derniers développements de la première partie du texte, mais il n’est pas possible de savoir si Foucault a écrit ces pages et a renoncé finalement à les inclure ou s’il les a rédigées après avoir fait transcrire son manuscrit. L’annexe 3 est l’approfondissement d’une notation qui apparaît de manière plus ramassée dans le chapitre III (« La seconde pénitence ») de la partie I, à propos de la malédiction de Caïn qui serait liée surtout à son refus d’avouer le crime. L’annexe 4 correspond au dernier développement du manuscrit et du tapuscrit. Nous avons préféré le verser en annexe, parce qu’il annonce des thématiques qui sont en fait développées plus haut. On s’aperçoit que les paragraphes

qui se trouvent clore le livre une fois ce déplacement opéré ont vraiment une allure conclusive.

Les ayants droit de Michel Foucault ont considéré que le moment et les conditions étaient venus pour la publication de cet inédit majeur.

Il paraît, comme les trois volumes précédents, dans la « Bibliothèque des Histoires » dirigée par Pierre Nora. Le « Prière d'insérer » de 1984 indiquait :

TOME 1 : *La Volonté de savoir,* 224 pages.

TOME 2 : *L'Usage des plaisirs*, 296 pages.

TOME 3 : *Le Souci de soi*, 288 pages.

TOME 4 : *Les Aveux de la chair* (à paraître).

C'est désormais chose faite.

FRÉDÉRIC GROS

1. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1976.

2. On parle de près de quarante mille feuillets comprenant les manuscrits préparatoires (cours, conférences, articles, etc.) ainsi que les notes de lecture de Michel Foucault. Ils sont répartis en une centaine de boîtes sous la cote NAF 28730.

3. Boîtes LXXXVII à LXXXIX.

4. Boîtes XLIV et LI.

5. *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, achevés d'imprimer respectivement le

12 avril et le 30 mai 1984. Daniel Defert indique dans sa « Chronologie » que Pierre Nora porte le 20 juin à Michel Foucault, hospitalisé à la Salpêtrière (il mourra le 25), un exemplaire du *Souci de soi* (Michel Foucault, *Œuvres*, édition établie sous la direction de Frédéric Gros, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, t. I, p. XXXVIII).

6. On ne peut pourtant pas parler de « vide éditorial » : outre les très nombreux articles publiés entre 1976 et 1984 (reproduits dans les *Dits et écrits*, édition établie par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, 4 vol. ; rééd. coll. « Quarto », 2001, 2 vol.), on peut mentionner l'édition des souvenirs d'un « pseudo-hermaphrodite » (*Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, coll. « Les vies parallèles », 1978) et *Le désordre des familles* (Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1982) composé avec Arlette Farge.

7. *L'usage des plaisirs*, in *Œuvres*, t. II, p. 739-748.

8. M. Senellart, dans la notice de *La Volonté de savoir,* nous apprend que Foucault avait d'ailleurs envisagé de donner pour titre à ce volume consacré à la pénitence chrétienne moderne : *Les Aveux de la chair* (*Œuvres*, t. II, p. 1504).

9. *Ibid*., p. 627. Foucault prenait déjà dans ces premières recherches un recul historique important pour mesurer l'ampleur de ces transformations, en

e

e

remontant aux XII -XIII siècles (citant, par exemple, le concile de Latran de 1215 qui réglemente le sacrement de pénitence).

10. *Les anormaux*, éd. V. Marchetti et A. Solomoni, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1999, p. 155-186.

11. On les trouve dans la boîte XXII.

12. « Chronologie », *in* M. Foucault, *Œuvres,* t. II, p. XXVI.

13. *Sécurité, territoire, population,* éd. M. Senellart, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2004.

14. Foucault entend par là une technique de direction des individus en vue de leur salut.

15. Les deux conférences seront éditées sous le titre « *“Omnes et singulatim”* . Vers une critique de la raison politique » (cf., pour ce texte, l’édition et la présentation de M. Senellart, *in* M. Foucault, *Œuvres*, t. II, p. 1329-1358 et 1634-1636).

16. *Du gouvernement des vivants*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2012. Le contenu de ces cours (hormis les premières leçons consacrées à une lecture de l’ *Œdipe-roi* de Sophocle) sera réécrit, mais repris intégralement dans le manuscrit définitif.

17. Cf. leur édition dans *L’origine de l’herméneutique de soi*, éd. H.-

P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013.

18. On trouve le manuscrit de ces conférences dans la boîte XL. Je remercie H.-P. Fruchaud de m’avoir confié sa transcription personnelle de ce séminaire qui marque une étape décisive dans l’élaboration des *Aveux de la chair*.

19. On retrouve un moment de ce séminaire dans le texte intitulé « Sexuality and solitude » (paru dans la *London Review of Books*, mai-juin 1980, repris dans les *Dits et écrits*, texte n[o] 295).

20. « Sexualités occidentales. Contribution à l’histoire et à la sociologie de la sexualité », mai 1982, XXXV, coordonné par Ph. Ariès et A. Béjin.

21. « Le combat de la chasteté », éd. M. Senellart, *in* M. Foucault, *Œuvres*, t. II, p. 1365-1379 et 1644-1648. Foucault « extrait » avec cet article un chapitre complet de la deuxième partie (nous avons tenu compte des légères corrections apportées par Foucault à son texte). Encore en avril 1983, Michel Foucault n’envisage de faire précéder *Les aveux de la chair* que d’un seul opus consacré à l’expérience antique des *aphrodisia* (sous le titre *L’usage des plaisirs*).

Cf., sur l’histoire de ce texte, notre notice commune à *L’usage des plaisirs* et au *Souci de soi* pour la « Bibliothèque de la Pléiade », *in* M. Foucault, *Œuvres*, t. II, p. 1529-1542.

22. *Subjectivité et vérité*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2014.

23. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. F. Brion et B. Harcourt, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

24. *Dire vrai sur soi-même*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2017.

25. Texte repris dans les *Dits et écrits*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris,

o

Gallimard, 1994, n 263. Même chose encore quelque six mois plus tard avec la conférence sur « La culture de soi » à l'université de Californie de Berkeley en avril 1983 (*La Culture de soi*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015).

26. *L'herméneutique du sujet*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2001.

27. Sur le dossier conservé par Pierre Nora comprenant le tapuscrit original des éditions Gallimard, une étiquette est accolée portant : « octobre 1982 ».

28. *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2008 ; *Le Courage de la vérité*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2009. Cf. aussi la série de cours donnés à Berkeley (université de Californie) à l'automne 1983 sur la *parrêsia* : *Discours et vérité* (éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2016).

29. Il se trouve dans la boîte LXXXIV. On trouve, en outre, dans cette boîte une chemise comprenant onze feuillets qui reprennent des développements présents dans le manuscrit principal. On comprend à la lecture qu'ils constituent comme un morceau détaché d'un ensemble plus vaste (cf. la première phrase : « Mais cette exclusion laisse place… » ; et la dernière : « De toutes façons, que le pécheur soit à lui seul… »).

30. Le tapuscrit conservé à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (Imec, Caen) ne comprend pas les corrections de Foucault.

31. Il est contenu dans les boîtes LXXXV et LXXXVI.

32. On trouve encore quelques rares corrections dans la troisième partie du texte, mais elles ne sont pas toutes de la main de Foucault. Quand Foucault, qui n'avait pas forcément sous les yeux son propre manuscrit, apporte des corrections au tapuscrit mais sur la base d'une erreur de transcription, nous avons le plus souvent repris la version initiale.

33. Exception faite des crochets apparaissant à l'intérieur des citations : ils renvoient alors à une intervention de Foucault lui-même pour préciser le sens de la citation, ou bien, plus classiquement, avec trois points : […], pour indiquer que des passages ont été volontairement délaissés.

34. Quand, cependant, les appels de note correspondent à des propositions trop générales pour qu'on puisse déterminer le contenu de ces notes, nous avons simplement indiqué : [Note vide.]

35. Nous n’avons cependant pas ajouté les traductions quand le texte de Foucault donnait des indications suffisantes pour la compréhension de la phrase.

36. Pour les titres, nous avons fait le choix de la sobriété descriptive, hormis peut-être pour le chapitre « La libidinisation du sexe » — mais Foucault parle lui-même dans le corps du texte de « libidinisation de l’acte sexuel ». Pour les subdivisions, nous avons conservé le découpage présent dans le manuscrit. Les titres « Le baptême laborieux » et « L’art des arts » sont de Foucault. On les trouve dans un projet de plan (boîte XC, deuxième feuillet de la chemise 1).

37. Elles sont principalement regroupées dans les boîtes XXI, XXII et XXIV. On constate à chaque fois, et pour l’ensemble des Pères chrétiens, la prise en compte d’une littérature critique importante, mais le retour systématique aux textes d’origine (le plus souvent soit dans la collection des « Sources chrétiennes » aux Éditions du Cerf, soit directement dans la *Patrologie*, grecque ou latine, de J.-P. Migne).

38. Cf. ses remarquables éditions de : *Le Gouvernement des vivants*, *La Volonté de savoir*, « *“Omnes et singulatim”* . Vers une critique de la pensée politique », « Le combat de la chasteté » .

39. P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

40. Cf. la note 37.

41. Sur chaque Père ou sur chaque pratique précise (baptême, pénitence, etc.), on trouve dans ces boîtes des listes bibliographiques très importantes.

42. On les trouve dans la boîte LXXXV. En fait les boîtes LXXXV et LXXXVI contiennent bien le manuscrit ayant servi de base à la constitution du tapuscrit par les Éditions Gallimard, mais ne suivent pas son ordre : on trouve dans la boîte LXXXV les chapitres II, III et IV de la première partie ainsi que l’intégralité de la troisième partie. Dans la boîte LXXXVI, on trouve le chapitre I de la première partie, ainsi que l’intégralité de la deuxième partie. On y trouve aussi, dans la première chemise, une introduction et un plan d’introduction, mais qui correspondent manifestement au projet de *La chair et le corps*. Il n’est pas impossible que Foucault ait envisagé un temps de reprendre les matériaux travaillés pour *La chair et le corps* pour donner une suite aux *Aveux de la chair*. On lit en effet dans le texte des *Aveux* la phrase suivante : « Je réserve à un dernier chapitre la conception de saint Augustin. À la fois parce qu’elle constitue le cadre théorique le plus rigoureux qui permet de donner place simultanément à une ascèse de la chasteté et à une morale du mariage. Et parce que, ayant servi de référence constante à l’éthique sexuelle du christianisme occidental, elle sera le point de départ de l’étude suivante » (cf. *infra*).

43. L’ *incipit* des *Aveux de la chair* peut paraître assez brutal (« Le régime des *aphrodisia*, défini en fonction du mariage, de la procréation, de la disqualification du plaisir et d’un lien de sympathie respectueuse et intense entre les époux, ce sont donc des philosophes et des directeurs non chrétiens qui l’ont formulé… »), mais il n’est pas certain que Foucault ait pensé à le faire précéder d’une introduction. De fait *Le Souci de soi* commençait de manière tout aussi brusque : « Je commencerai par l’analyse d’un texte assez singulier… » (*in* M. Foucault, *Œuvres*, t. II, p. 971). La longue « Introduction » à *L’usage des plaisirs* semble de fait valoir pour l’ensemble des « trois volumes, qui forment un tout » (« Prière d’insérer » de 1984).

[CHAPITRE I]

[La formation d’une expérience nouvelle]

I

CRÉATION, PROCRÉATION

Le régime des *aphrodisia*, défini en fonction du mariage, de la procréation, de la disqualification du plaisir et d’un lien de sympathie respectueuse et intense entre les époux, ce sont donc des philosophes

et des directeurs non chrétiens qui l'ont formulé ; c'est une société « païenne » qui s'est donné la possibilité d'y reconnaître une règle de conduite acceptable pour tous — ce qui ne veut pas dire effectivement suivie par tous, tant s'en faut.

Ce même régime, sans modifications essentielles, on le trouve dans la doctrine des Pères du second siècle. Ceux-ci, aux yeux de la plupart des historiens, n'en auraient pas trouvé les principes dans les milieux chrétiens primitifs ni dans les textes apostoliques — exception faite des lettres fortement hellénisantes de saint Paul. Ces principes auraient en quelque sorte émigré dans la pensée et la pratique chrétiennes, à partir de milieux païens dont il fallait désarmer l'hostilité en montrant des formes de conduite déjà reconnues par eux pour leur haute valeur.

C'est un fait que des apologètes comme Justin ou Athénagoras font valoir, aux empereurs auxquels ils s'adressent, que les chrétiens mettent en pratique, à propos du mariage, de la procréation et des *aphrodisia*, des principes qui sont les mêmes que ceux des philosophes. Et pour bien marquer cette identité, ils emploient, sans guère les changer, ces préceptes aphoristiques dont les mots et les formulations dénotent facilement l'origine. « Quant à nous, dit Justin, si nous nous marions, c'est pour élever nos enfants ; si nous renonçons au mariage,

[**1**]

nous gardons la continence parfaite » . Parlant à Marc Aurèle,[*1] Athénagoras use de références plutôt stoïciennes : maîtrise du désir[2] — « la procréation est pour nous la mesure du désir » ; refus de tout second mariage — « celui qui répudie sa femme pour en épouser une[3] autre est adultère », « tout remariage est un adultère honorable » ; méfiance à l'égard du plaisir — « nous méprisons les choses de cette vie[4] et jusqu'aux plaisirs de l'âme » . Ces thèmes, Athénagoras ne s'en sert pas pour indiquer des traits distinctifs du christianisme par opposition au paganisme. Il s'agit plutôt de montrer comment les chrétiens échappent aux reproches d'immoralité qu'on leur adresse, et comment leur vie est la réalisation même d'un idéal de moralité que la sagesse[5] des païens a de son côté reconnu . Tout au plus souligne-t-il le fait que la croyance des chrétiens à la vie éternelle et le désir de s'unir à Dieu constituent un motif profond et solide pour eux de suivre réellement ces préceptes, mieux encore : de tenir leurs intentions pures et de

chasser jusqu'aux pensées des actions qu'ils condamnent .

À la fin du second siècle, l'œuvre de Clément d'Alexandrie porte, sur le régime des *aphrodisia* tel qu'il pouvait être alors accueilli dans une pensée chrétienne, un témoignage d'une tout autre ampleur. Clément évoque le problème du mariage, des rapports sexuels, de la procréation et de la continence dans plusieurs textes : les principaux sont, dans *Le Pédagogue,* le chapitre X du livre II, et aussi, mais de façon plus cursive, les chapitres VI et VII du même livre et [le chapitre VIII] du livre III ; dans le second *Stromate,* le chapitre XXXII et l'ensemble du troisième *Stromate*. C'est avant tout le premier de ces textes que j'analyserai ici, en l'éclairant, quand ce sera nécessaire, par les autres. À cela une raison : le grand texte du troisième *Stromate* est essentiellement consacré à une polémique contre différents thèmes gnostiques. Elle se développe sur deux fronts : d'un côté, Clément voulait réfuter ceux pour qui la disqualification de la matière, son identification au mal, et la certitude du salut pour les élus rendaient indifférente l'obéissance aux lois de ce monde, quand elles ne devaient pas rendre obligatoire et rituelle leur transgression ; d'un autre côté, il cherchait à se démarquer aussi de ces nombreuses tendances encratistes qui, se réclamant de manière plus ou moins fondée de

Valentin ou de Basilide, voulaient interdire le mariage et les rapports sexuels soit à tous les fidèles, soit du moins à ceux qui entendaient mener une vie vraiment sainte. Ces textes sont évidemment capitaux pour comprendre, à travers la question du mariage et de la tempérance, la théologie de Clément, sa conception de la matière, du mal et du péché. *Le Pédagogue*, lui, a une destination très différente : il s'adresse à des chrétiens après leur conversion et leur baptême — et non pas, comme on l'a dit parfois, à des païens en marche vers l'Église.

[7]

Et il leur propose une règle de vie précise, concrète et quotidienne . Il s'agit donc là d'un texte qui a des objectifs comparables aux conseils de conduite que pouvaient donner les philosophes hellénistiques et la comparaison entre eux peut, dans ces conditions, être valable.

Sans doute, ces préceptes de vie n'épuisent pas les obligations du chrétien et ne le conduisent pas jusqu'au bout de la route. Tout comme, avant *Le Pédagogue*, *Le Protreptique* avait pour fonction d'exhorter l'âme à choisir la bonne voie, de même, après *Le Pédagogue*, le maître devra encore initier le disciple aux vérités les plus hautes. On a donc avec *Le Pédagogue* un livre d'exercice et de cheminement — le guide pour une montée vers Dieu qu'un autre enseignement devra ensuite prolonger jusqu'à son terme. Mais le caractère intermédiaire de

cet art de vivre chrétiennement n’autorise pas à le relativiser : s’il est loin de tout dire, ce qu’il dit ne devient jamais caduc. La vie plus parfaite, qu’un autre maître enseignera, découvrira d’autres vérités ; elle n’obéira pas à d’autres lois morales. Très précisément, les préceptes que dispense *Le Pédagogue* à propos du mariage, des rapports sexuels, du plaisir, ne constituent pas une étape intermédiaire propre à une vie moyenne, et qui serait suivie d’une étape plus rude ou plus pure, propre à l’existence du vrai gnostique. Celui-ci, qui voit en effet ce que le simple « élève » ne saurait apercevoir, n’a pas en ces matières de la vie quotidienne à appliquer d’autres règles.

C’est bien en effet ce qu’on peut voir dans *Les Stromates* où jamais, à propos du mariage, Clément ne suggère pour le « vrai gnostique » d’autres préceptes que ceux du *Pédagogue*. S’il se refuse absolument à condamner le mariage, à y voir comme certains une *porneia*, une fornication, et même à y reconnaître un difficile obstacle à une vie authentiquement religieuse, il n’en fait pas non plus une obligation : il laisse ouvertes les deux voies, reconnaît que chacune d’elles, mariage et

[8]

chasteté, a ses charges et ses obligations , et au fil de la réflexion ou de la discussion il lui arrive soit de souligner le plus grand mérite de ceux qui affrontent la responsabilité d’avoir femme et enfants, soit de

9

montrer la valeur d'une vie sans relation sexuelle . Ce qu'on peut lire dans *Le Pédagogue* sur la vie d'un homme avec sa femme ne définit donc pas seulement une condition provisoire : ce sont des préceptes communs qui valent en général pour tous ceux qui sont mariés, quel que soit leur point d'avancement vers la gnose de Dieu. Et d'ailleurs ce que *Le Pédagogue* explique quant à la nature de son propre enseignement va dans la même direction. Le « Pédagogue » n'est pas un instituteur passager et imparfait : « Il ressemble à Dieu son Père [...], il est sans péché, sans reproche, sans passions dans son âme, Dieu sans souillure sous l'aspect d'un homme, serviteur de la volonté du Père, Logos Dieu, celui qui est dans le Père, celui qui est assis à la

10

droite du Père, Dieu aussi par son aspect . » Le Pédagogue, c'est donc le Christ lui-même ; et ce qu'il enseigne, ou plus exactement ce qui enseigne en lui et ce qui est enseigné par lui, c'est le *Logos*. Comme Verbe, il enseigne la loi de Dieu ; et les commandements qu'il formule sont l'universelle et vivante raison. Les deuxième et troisième parties du *Pédagogue* sont consacrées à cet art de se conduire chrétiennement, mais dans les dernières lignes du chapitre XIII de la première partie, Clément donne le sens qu'il prête à ces leçons qui vont venir : « Le

devoir, par conséquent, c'est, en cette vie, d'avoir une volonté unie à Dieu et au Christ, ce qui est un acte droit pour la vie éternelle. La vie des chrétiens, que nous sommes en train d'apprendre de notre Pédagogue, est un ensemble d'actions conformes au Logos, la mise en pratique sans défaillance des enseignements du Logos, ce que justement nous avons appelé la foi. Cet ensemble est constitué par les préceptes du Seigneur, qui, étant des maximes divines, nous ont été prescrits comme commandements spirituels, utiles à la fois pour nous-mêmes et pour nos proches. » Et parmi ces choses nécessaires Clément distingue celles qui concernent la vie d'ici-bas — qu'on trouvera dans les livres suivants du *Pédagogue* — et celles qui concernent la vie de là-haut qu'on pourra déchiffrer dans les Écritures. Un enseignement

11

ésotérique, après les leçons données à tous ? Peut-être . Mais il n'en reste pas moins que, dans ces lois de l'existence quotidienne, il faut voir un enseignement du *Logos* lui-même ; il faut, dans la conduite qui s'y soumet, reconnaître *l'action droite* qui conduit à *la vie éternelle*, et il faut, dans ces actions droites conformes au *Logos*, reconnaître une *volonté unie à Dieu* et au Christ.

Ces mots que Clément utilise au moment où il va présenter ses règles de vie sont très significatifs. Ils indiquent clairement le double

registre auquel il faudra les rapporter : selon le vocabulaire stoïcien, ces règles de vie définissent bien des conduites convenables *(kathêkonta)*, mais aussi ces actions rationnellement fondées dans lesquelles l'homme qui les accomplit rejoint la raison universelle *(katorthômata)* ; et selon la thématique chrétienne, elles définissent non seulement les préceptes négatifs qui permettent d'être accueillis dans la communauté, mais la

12

forme d'existence qui conduit à la vie éternelle et constitue la foi . En somme ce que Clément propose dans l'enseignement du *Pédagogue*, c'est un corpus prescriptif où le niveau des « convenables » n'est que la face visible de la vie vertueuse, laquelle à son tour est cheminement vers le salut. L'omniprésence du *Logos*, qui commande les actions convenables, manifeste la droite raison et sauve les âmes en les unissant

13

à Dieu, assure la solidarité de ces trois niveaux . Les livres « pratiques » du *Pédagogue* qui s'ouvrent aussitôt après ce passage fourmillent de menues précautions dont le caractère de pure et simple convenance peut surprendre. Mais il faut les replacer dans cette intention globale, et le détail des *kathêkonta*, où semblent s'égarer souvent les recommandations de Clément, doit être déchiffré à partir de ce *Logos* qui est à la fois principe de l'action droite et mouvement du

salut, raison du monde réel et parole de Dieu appelant à l'éternité.

La lecture du *Pédagogue*, II, X, appelle donc un certain nombre de remarques préalables.

1. On a l'habitude d'y relever surtout des citations explicites ou implicites de moralistes païens, et surtout stoïciens. Musonius Rufus est sans doute un de ceux qui se trouvent le plus souvent utilisés, bien qu'il ne soit jamais nommé. Et c'est un fait qu'à quatre ou cinq reprises au moins, et sur des points essentiels, Clément transcrit presque mot à mot des sentences du stoïcien romain. Ainsi sur le principe que l'union [14] légitime doit désirer la procréation ; sur le principe que la recherche [15] du plaisir seul, même dans le mariage, est contraire à la raison ; sur le principe qu'on doit épargner à sa femme toute forme indécente de [16] rapports ; sur le principe que, si on a honte d'une action, c'est qu'on [17] a conscience qu'elle est une faute . Mais il ne faudrait pas en conclure que Clément n'a fait qu'interpoler dans ce chapitre un enseignement qu'il empruntait à une école philosophique sans trop chercher à lui donner une signification chrétienne. D'abord il faut noter que les

références aux philosophes païens sont ici, comme dans tant d’autres textes de Clément, extrêmement nombreuses : on peut déceler des emprunts à Antipater, à Hiéroclès et sans doute aussi aux sentences de Sextus ; Aristote, qui n’est pas cité lui non plus, est souvent utilisé, comme d’ailleurs des naturalistes et des médecins. Enfin — et cela non plus n’est pas exceptionnel chez Clément —, Platon est un des rares

[18]

qui soit nommément cité et le seul qui le soit largement . Mais il faut noter aussi qu’aucun des grands thèmes prescriptifs évoqués par Clément ne se présente sans l’accompagnement de citations scripturaires : Moïse, le Lévitique, Ézéchiel, Isaïe, Sirac. Plutôt qu’un emprunt massif, et peu élaboré, au stoïcisme tardif, il faut plutôt voir dans ce chapitre la tentative d’intégrer les préceptes effectivement prescrits chez les moralistes de l’époque dans une triple référence : celle des naturalistes et des médecins qui montre comment la nature les fonde et en manifeste la rationalité, témoignant ainsi de la présence du *Logos* comme principe d’organisation du monde ; celle des philosophes, et surtout de Platon, le philosophe par excellence, qui montre comment la raison humaine peut les reconnaître et les justifier, témoignant que le *Logos* habite l’âme de tout homme ; enfin celle de l’Écriture qui montre que Dieu a explicitement donné aux hommes ces

commandements — ces *entolai* — témoignant ainsi que ceux qui lui obéiront s'uniront de volonté avec lui : soit sous la forme de la loi

19

mosaïque, soit sous la forme des paroles christiques .

Chacun des grands préceptes, que formule ce chapitre X du second livre, est donc soumis à un principe de « triple détermination » : par la nature, par la raison philosophique, par la parole de Dieu. Certes, le contenu de l'enseignement, la codification, en ce qu'elle permet, interdit ou recommande, est absolument conforme, à quelques détails près, à ce qui était enseigné dès les siècles précédents dans les écoles philosophiques et particulièrement stoïciennes. Mais tout l'effort de Clément est d'insérer ces aphorismes connus et courants dans un tissu complexe de citations, de références, ou d'exemples qui les font apparaître comme prescriptions du *Logos*, qu'il s'énonce dans la nature, la raison humaine ou la parole de Dieu.

2. Les deuxième et troisième livres du *Pédagogue* sont donc une règle de vie. Sous le désordre apparent des chapitres — après la boisson, il est question du luxe du mobilier ; entre les préceptes pour la vie commune et le bon usage du sommeil, on parle des parfums et des couronnes, puis des chaussures (qui doivent être de simples sandales blanches pour les femmes), puis des diamants par lesquels il ne faut pas

se laisser fasciner, etc. —, on peut reconnaître un tableau de « régime ». Dans la littérature médico-morale de l'époque, ces tableaux s'organisaient selon différents modèles. Soit sous la forme d' *agenda*, suivant à peu près heure par heure le déroulement de la journée : ainsi le régime de Dioclès, qui prend l'homme dès les premiers gestes à faire à l'instant du réveil et le conduit jusqu'au moment de dormir, indique ensuite les modifications à apporter selon les saisons, et finalement

[20]

donne des avis sur les rapports sexuels . Soit aussi en se référant à l'énumération d'Hippocrate, qui constitue pour certains une table canonique : exercices, puis aliments, puis boisson, puis sommeil, et

[21]

enfin rapports sexuels .

22

Quatember a suggéré que Clément, dans sa règle de vie

[22]

Quatember a suggéré que Clément, dans sa règle de vie
quotidienne, suit le cycle des activités de la journée, mais en commençant par le repas du soir, et donc par les conseils concernant la nourriture, la boisson, les conversations, les manières de table ; puis il passe à la nuit, au sommeil, et aux préceptes qui se rapportent aux

relations sexuelles. Les avis concernant les vêtements et la coquetterie se rapporteraient à la toilette du matin, et la plupart des chapitres du livre III seraient consacrés à la vie du jour, aux domestiques, aux bains, à la gymnastique, etc.

Pour ce qui est du chapitre X, concernant les relations conjugales, Quatember propose également, malgré le désordre apparent du texte auquel plus d'un commentateur a été sensible, un plan simple et logique. Après avoir fixé le but du mariage — à savoir la procréation —, Clément condamnerait les relations contre nature ; puis, passant aux rapports intérieurs au mariage, il envisagerait tour à tour la grossesse, les rapports inféconds et l'avortement avant de poser les principes de la mesure et de la convenance à conserver dans les relations matrimoniales. À travers bien des détours et des entrecroisements, on trouve en effet approximativement dans ce chapitre une telle succession de thèmes. Mais on peut reconnaître en même temps un autre enchaînement qui n'exclut en aucune manière ce premier schéma.

Le type de citations explicites ou implicites auquel Clément donne tour à tour la prééminence peut servir là de fil directeur. Non pas qu'il ne prenne soin, tout au long du texte, d'entrecroiser, selon le principe de la triple détermination, l'autorité de l'Écriture, le témoignage des

philosophes et les dires des médecins ou naturalistes. Mais, d’une façon sensible, l’accent se déplace au long du texte, la coloration des références change. Ce sont d’abord les leçons de l’agriculture et de l’histoire naturelle qui sont invoquées (la règle des semailles, les « métamorphoses » de l’hyène, les mauvaises mœurs du lièvre) pour

[23]

expliquer la loi mosaïque . Puis les emprunts sont faits surtout à la littérature médicale et philosophique, à propos du corps humain, de ses mouvements naturels, de la nécessité de garder la maîtrise des

[24]

désirs et d’éviter les excès qui épuisent le corps et troublent l’âme . Enfin, dans les dernières pages du chapitre, les citations de l’Écriture, qui n’avaient jamais été absentes du texte et servaient de contrepoint aux autres références, deviennent prédominantes (non sans un ou deux retours explicites à Platon et implicites à Musonius).

Disons que, dans ce texte complexe, il y a, superposées l’une à l’autre, une composition « thématique » (qui va de la condamnation des rapports contre nature aux recommandations de réserve dans l’usage du mariage) et une composition « référentielle » qui donne à ces prescriptions de « régime » une autre dimension. Ce déplacement des références permet d’écouter tour à tour les différentes voix à

travers lesquelles parle le *Logos* : celle des figures de la nature, celle de la raison qui doit présider au composé humain, celle de Dieu parlant directement aux hommes pour les sauver (étant entendu que les deux premières sont aussi le *Logos* de Dieu mais sous une autre forme). Cette succession permet ainsi de fonder les mêmes prescriptions et les mêmes interdits (qui sont répétés plusieurs fois dans le texte) à trois niveaux différents : celui de l'ordre du monde, tel qu'il a été fixé par le Créateur, et dont certains animaux « contre nature » donnent un témoignage inversé ; celui de la mesure humaine, telle que l'enseigne la sagesse du corps lui-même et les principes d'une raison qui veut

25

rester maîtresse d'elle-même ; celui d'une pureté qui permet d'accéder, au-delà de cette vie, à l'existence incorruptible. Peut-être faut-il reconnaître là, quoique d'une façon enveloppée, la tripartition, importante dans l'anthropologie de Clément, entre l'animal, le psychique et le pneumatique. Même si ce n'est pas ce schéma qui est sous-jacent, le chapitre obéit manifestement à un mouvement ascendant qui va des exemples déposés dans la nature à titre de leçon aux appels qui assignent aux chrétiens la fin d'une existence « semblable » à Dieu. Et c'est tout au long de ce chemin que se détermine l'économie des rapports sexuels.

3. La question première que posaient les traités de conduite ou les diatribes des philosophes païens concernait l’opportunité du mariage : *Ei gamêteon*. Le chapitre X traite la question par prétérition : il indique dès les premières lignes qu’il parlera pour les gens mariés ; puis, après un développement où il est question des rapports sexuels pendant la grossesse et des maladies que peut entraîner leur excès, il élide à nouveau la question, disant que ce thème est discuté dans le traité *Sur la continence*. S’agit-il d’un ouvrage autonome ? Ou de textes qui figurent dans *Les Stromates* ? Deux ensembles dans *Les Stromates* peuvent être supposés constituer ce traité, ou du moins en reproduire le contenu : le livre III tout entier, dont on a vu qu’il est une longue discussion autour de l’encratisme, commun à plusieurs tendances gnostiques, ou de certaines formes « licencieuses » de la morale dualiste ; et plus vraisemblablement le chapitre XXIII et dernier du second *Stromate* qui introduit au livre III et qui se présente lui-même comme devant répondre à la question traditionnelle dans les débats de

la philosophie pratique : faut-il se marier ? Et c’est à l’analyse de cette question que renvoie précisément *Le Pédagogue*.

La réponse donnée par ce passage final du second *Stromate* ne présente pas d’originalité par rapport à la morale philosophique de

l'époque. Si elle cherche à se démarquer, ce n'est point des principes généraux des philosophes, mais plutôt de leur attitude réelle, dont la théorie ne corrige pas le relâchement. Au mariage, Clément, dans ce texte des *Stromates* comme dans celui du *Pédagogue*, fixe à titre de fin la

27, *2

procréation des enfants

. À partir de cette adéquation entre la valeur du mariage et la finalité procréatrice, Clément peut définir les grandes règles éthiques qui doivent présider aux relations des époux : le lien entre eux ne doit pas être de l'ordre du plaisir et de la volupté,

28

mais du « *Logos* » ; il ne faut pas traiter sa femme comme une

29

30

maîtresse , ne pas disperser la semence en tout vent , garder les principes de la sobriété— règles que les animaux respectent eux-

31

mêmes . Ce lien ne doit pas être rompu ; et s'il l'est, il faut renoncer

32

au remariage tant que le conjoint est encore vivant . Enfin l'adultère

33

est interdit et doit être châtié .

La plupart de ces points — et ceux surtout concernant les relations entre époux — se trouvent dans *Le Pédagogue*, mais traités avec beaucoup plus d'ampleur. La continuité et l'homogénéité entre les deux textes est manifeste ; avec cette différence que *Les Stromates* parlent du mariage lui-même et de sa valeur en fonction de la procréation alors que *Le Pédagogue* parle de la procréation comme principe de discrimination pour les rapports sexuels. Dans un cas, il s'agit de la procréation comme finalité du mariage ; dans l'autre, il s'agira surtout de cette même procréation dans l'économie des relations et actes sexuels. L'intérêt premier du chapitre et sa nouveauté — au moins dans la littérature chrétienne, sinon dans toute la littérature morale de l'Antiquité —, c'est d'avoir entrecroisé deux types de questions, deux débats traditionnels : celui concernant la juste économie des plaisirs — thème des *aphrodisia* ; et celui du mariage, de la valeur et de la manière de s'y conduire, étant donné que le mariage se justifie par la procréation et qu'on peut à partir de là définir en quoi il peut être un bien (thèse développée dans le second *Stromate* et rappelée dans *Le Pédagogue*). Certes, ce n'est pas la première fois que l'on cherche à définir quel genre de conduite sexuelle les époux doivent avoir ; mais c'est, semble-t-il, la première fois que se trouve

développé tout un régime des actes sexuels qui ne s'établit pas tellement en fonction de la sagesse et de la santé individuelle, mais surtout du point de vue des règles intrinsèques au mariage. Il y avait un régime du sexe et une morale du mariage : ils se recoupaient, bien évidemment. Mais on a là, dans ce texte de Clément, un recouvrement des deux points de vue. Ce qui se passe entre époux, et que les moralistes de l'Antiquité traitaient sinon par prétérition, du moins brièvement et d'assez loin — ils se contentaient d'indiquer des règles de décence et de prudence —, est en train de devenir objet de souci, d'intervention et d'analyse.

Sous le titre un peu énigmatique de : « Ce qu'il faut distinguer à propos de la procréation », le chapitre X du second livre du *Pédagogue* traite en fait une question relativement précise. C'est celle qui est formulée dès la première ligne du texte et qui réapparaît à la dernière : question du moment, de l'occasion, de l'opportunité — *kairos* — du

34

rapport sexuel entre personnes mariées . Dans la mesure où il s'agit d'une règle des jours et des nuits, ce terme de *kairos* a bien le sens étroit de « moment opportun ». Mais c'est loin d'être le seul. Dans le vocabulaire philosophique et surtout stoïcien, *kairos* se réfère à l'ensemble des conditions qui peuvent faire d'une action par ailleurs

permise une action qui ait effectivement une valeur positive. Le *kairos* ne caractérise pas une opportunité de prudence, évitant les risques et les dangers qui pourraient rendre mauvaise une action indifférente ; il définit les critères que devra remplir une action concrète pour être bonne. Alors que la loi sépare le permis du défendu parmi toutes les actions positives, le *kairos* fait la valeur positive d'une action réelle.

La question qui va donc être traitée dans ce chapitre du *Pédagogue*, c'est de fixer les conditions qui donnent valeur positive aux rapports sexuels entre gens mariés. Que ce soit *cette* question-là qui soit traitée dans un tel livre de conduite a son importance. D'abord parce qu'on y voit, selon un processus qu'on a pu constater chez les auteurs païens des époques précédentes, que la question des rapports sexuels, des *aphrodisia*, est maintenant fortement subordonnée à la question du mariage : elle a même à ce point perdu son indépendance que le terme d' *aphrodisia* n'apparaît pas dans ce texte de Clément. C'est la procréation, ou plutôt la conjonction procréatrice qui constitue le thème général sous lequel on va placer tout le chapitre. Ensuite, on a là sans doute le premier texte où les rapports sexuels conjugaux sont traités pour eux-mêmes, en détail, et comme un élément spécifique et important de la conduite. Encore une fois, les philosophes avaient déjà formulé la plupart des préceptes que Clément va énoncer, mais ils les

replaçaient dans une éthique globale des rapports entre époux, dans une régulation de la manière de vivre ensemble quand on est marié.
Les *Conjugalia praecepta* de Plutarque donnent des conseils pour le bon fonctionnement général de cette communauté que constitue le couple ; les avis concernant les rapports sexuels ne sont qu'un élément pour cette vie que le mariage ne doit pas empêcher d'être philosophiquement valable. *Le Pédagogue* parle peu du couple, mais les relations sexuelles entre les conjoints sont pour lui un objet important et relativement autonome. On peut dire qu'on a là le premier exemple d'un genre, ou plutôt d'une pratique qui aura une importance considérable dans l'histoire des sociétés occidentales — l'examen et l'analyse des relations sexuelles entre époux.
Enfin la question du *kairos* des relations conjugales permet de voir comment Clément d'Alexandrie intègre un code qu'il a en effet reçu des philosophies hellénistiques (et sans doute aussi de tout un mouvement social) dans une conception religieuse de la nature, du *Logos* et du salut. Solution très différente, on le verra, de celle proposée par saint Augustin — et c'est cette dernière qui sera retenue par les institutions et la doctrine de l'Église occidentale. Dans cette réflexion de Clément sur le *kairos*, on aurait tort de voir la simple greffe, plus ou moins adroite, d'éléments empruntés à la morale courante, et rendus

seulement un peu plus exigeants ou austères. Le *kairos* du rapport sexuel se définit par le lien de celui-ci au *Logos*. N’oublions pas que, pour Clément, le *Logos* est appelé Sauveur, parce qu’il a inventé pour les hommes « les remèdes qui leur donnent un juste sens moral et les

35

conduisent au salut », et cela en saisissant la bonne « occasion » .

*

Clément part de la proposition que les relations sexuelles ont pour fin la procréation. Thèse tout à fait courante. On la trouve chez les

36

médecins . On la trouve chez les philosophes, soit sous la forme d’un lien entre trois termes — pas de relations sexuelles hors du mariage et

37

pas de mariage qui ne doive trouver sa fin dans sa progéniture —, soit sous la forme d’une condamnation directe de tout rapport sexuel

38

qui n’aurait pas pour objet la procréation .

En cela, donc, rien de particulier chez Clément d’Alexandrie. Tout comme ne lui est pas particulière la distinction, dans les relations de finalité en général, du « but » ou de l’« objectif » *(skopos)* et de la « fin » *(telos)*. En revanche, il semble que l’application de cette différence au

domaine des relations sexuelles, si elle est bien dans « l’esprit » des stoïciens et dans la logique de leurs analyses, n’ait guère été fréquente, c’est le moins qu’on puisse dire. Et, de fait, l’usage de cette distinction, dans le texte même de Clément, conduit à un résultat qui, au premier regard, peut paraître sans signification bien féconde. L’« objectif » ce serait la *« paidopoiia »*, la fabrication d’enfants, la progéniture au sens strict. La « fin » en revanche serait l’ *« euteknia »*, qu’on traduit parfois par « de beaux enfants » ou par « famille nombreuse ». En fait, il faut donner au mot un sens plus large : il se réfère au fait de trouver dans la descendance qu’on a, dans sa vie et son heureuse fortune, une

39

plénitude, une satisfaction . L’objectif *(skopos)* du rapport sexuel serait donc dans l’existence de la progéniture ; la fin *(telos)* dans le rapport positif à cette progéniture, dans l’accomplissement qu’elle constitue.

Deux considérations que Clément ajoute aussitôt et qui constituent l’introduction du chapitre permettent peut-être d’éclairer la valeur de cette distinction.

Clément compare d’abord l’acte sexuel aux semailles. Métaphore traditionnelle. On la trouve chez Athénagoras et les Apologètes ; elle était, semble-t-il, courante dans les diatribes philosophiques où elle servait à illustrer la règle que la semence doit être déposée dans le

sillon où elle peut être féconde. Mais Clément l'utilise en outre pour mieux marquer la différence entre ce que doit être le « but » des rapports sexuels et ce que doit être leur « fin ». But du cultivateur, quand il fait les semailles : se procurer de quoi manger ; sa finalité : « avoir une récolte », dit simplement le texte de Clément, c'est-à-dire, sans doute, mener les graines jusqu'à ce point de leur accomplissement naturel qui produit une abondance de fruits. Cette comparaison avec les semailles reste assez elliptique ; mais on peut supposer qu'elle autorise à mettre au compte du « but » cette procréation d'enfants dont les philosophes ont si souvent montré qu'elle était utile aux parents, soit pour assurer leur statut, soit pour leur garantir un soutien lorsqu'ils seront vieux, et à mettre en revanche au compte des « fins » quelque chose de beaucoup plus général et de moins utilitaire — à savoir l'accomplissement que constitue pour un être humain le fait

40

d'avoir une descendance . Et puisque c'est cette fin que Clément veut faire apparaître dans ce chapitre, en analysant le *kairos* des relations sexuelles, on comprend qu'il laisse de côté les utilités personnelles et

41

les bénéfices sociaux que peut procurer le fait d'avoir des enfants .

Que cette fin non utilitaire soit bien ici le thème de Clément, c'est

ce que montre la considération qu'il enchaîne immédiatement à la métaphore du semeur. Celui-ci ne plante qu'« à cause de lui-même » ; l'homme, quant à lui, doit planter « à cause de Dieu ». Par là, Clément n'entend pas désigner la fin qui oriente l'action, mais plutôt le principe

[42]

qui la traverse et la soutient tout au long . L'acte de [pro]création doit être fait « à cause » de Dieu dans la mesure d'abord où c'est Dieu qui la prescrit en disant « Multipliez-vous », mais aussi parce qu'en procréant l'homme est « image de Dieu », et il « collabore », pour sa

[43]

part, « à la naissance de l'homme » .

Cette proposition est importante pour toute l'analyse de Clément, puisqu'elle établit dans la procréation humaine un rapport à Dieu à la fois proche et complexe. Que l'homme en procréant soit « l'image de Dieu » ne doit pas être interprété à partir d'une ressemblance immédiate entre la création d'Adam et la procréation chez ses

[44]

descendants. Sans doute, comme Clément l'explique ailleurs , Dieu, qui s'était contenté de donner un ordre pour faire apparaître les animaux sur la terre, avait pétri de sa main le premier homme, marquant par là une différence essentielle et une plus grande

proximité entre Lui et cet être créé à son image. Mais cela ne veut pas dire pour Clément que la Création ait transmis à l'homme quelque chose de l'essence de la nature ou de la puissance de Dieu : il n'y a rien

45

en nous qui « convienne » avec Dieu . Et pourtant on peut parler d'une « ressemblance » à Dieu — celle dont il est question dans le récit de la Genèse : cette ressemblance était celle de l'homme avant la chute, et elle peut, elle doit redevenir la sienne. Cette ressemblance se fait

46

non par le corps, mais par l'esprit et le raisonnement ; elle est assurée par l'obéissance à la loi : « La loi dit […] : "Marchez derrière le Seigneur […]." La loi appelle, en effet, l'assimilation une marche à la

47

suite ; et celle-ci rend semblable, autant qu'il est possible . » Ce n'est donc pas la procréation qui en elle-même et comme processus naturel est « à la ressemblance » de la Création, mais c'est la procréation, dans la mesure où elle aura bien été accomplie comme il faut et où elle aura « suivi » la loi. Et si la loi prescrit la conformité à la nature, c'est parce

48

que la nature obéit à Dieu .

Dans ce cheminement vers la ressemblance, une « synergie » de

l’homme et de Dieu trouve alors sa possibilité. Dieu, en effet, a créé l’homme parce qu’il était « digne de son choix », digne par conséquent d’être aimé de lui. S’il a dû y avoir un motif à la création de l’homme, il consiste en ceci que sans l’homme, « le Démiurge n’aurait pas pu se
[49]
révéler bon » . La création de l’homme est donc manifestation de la bonté de Dieu tout autant que de sa présence. L’homme, en retour et par le fait même, offre, en étant digne d’être aimé, la possibilité de montrer sa bonté. En procréant, l’homme fait donc bien plus et bien autre chose que d’« imiter », selon une analogie naturelle, les capacités de l’acte démiurgique. Il participe, tout homme qu’il est, à la puissance et à la « philanthropie » de Dieu : il procrée, avec lui, des hommes qui sont dignes d’être aimés d’un amour dont la manifestation a été la « cause » de la Création, puis de l’Incarnation. La « synergie » de
[50]
l’homme avec Dieu dans l’acte procréateur ne consiste pas seulement en un soutien de Dieu à la génération humaine : il s’agit d’accomplir ce que disait une formule antérieure de Clément : « Dieu reçoit de
[51]
l’homme ce qu’il avait créé, l’homme . »

Le chapitre X du second Livre du *Pédagogue* place donc l’analyse

« des distinctions à faire à propos de la procréation » sous le signe des relations complexes et fondamentales entre Créateur et créatures. Le contenu des préceptes, très « quotidiens », que Clément va donner à partir de là peut bien être identique, à peu de choses près, à l'enseignement des philosophes païens, il ne s'agit pas pour autant d'une sorte d'abandon de la réglementation des rapports sexuels à une sagesse stoïcienne ou platonicienne, acceptée et authentifiée par un assez large consensus. Sans doute Clément a recueilli la codification et les règles de conduite que formulait par ailleurs la philosophie qui lui était contemporaine, mais il les a repensées et intégrées à l'intérieur d'une conception qu'il a soin de rappeler, en quelques phrases, au début de ce chapitre et qui met en jeu, dans la procréation, les rapports de l'homme à son Créateur, de Dieu à ses créatures. Mais il faut faire attention : Clément ne donne aucunement, par ce moyen, une valeur spirituelle à l'acte sexuel (même dans le cadre de l'institution matrimoniale, même s'il se propose exclusivement des fins procréatrices). Ce qui a, selon lui, un sens pour le rapport entre l'homme et Dieu, ce n'est pas l'acte sexuel en lui-même, mais le fait qu'en l'accomplissant on suive l'enseignement, la « pédagogie » du *Logos* lui-même. C'est l'observation des « commandements » que Dieu a prescrits à travers la nature, ses exemples, ses formes et ses dispositions,

à travers l’organisation du corps et les règles de la raison humaine, à travers l’enseignement des philosophes et les mots de l’Écriture. L’obéissance à ces différentes leçons peut donner au rapport conjugal procréateur la valeur d’une « synergie » à Dieu.

On peut mieux comprendre la distinction apparemment un peu arbitraire que Clément introduit entre le fait de la progéniture qui doit être le « but » des rapports sexuels et la valeur de la descendance qui doit en être la « fin ». Celle-ci constitue bien un achèvement — *teleiôtês* — pour le procréateur, comme le disaient les stoïciens : il y achève ce pour quoi la nature l’a fait et qui le lie, à travers le temps, aux autres hommes et à l’ordre du monde. Mais cette « belle descendance » qu’avec l’aide de Dieu l’homme a fait naître, Clément montre qu’elle constitue pour Dieu un objet digne d’amour et une occasion de manifester sa bonté. Subordonnés au « but » de la « fabrication d’enfants », puis, au-delà, à une finalité qui rejoint celle de la Création tout entière, les rapports sexuels doivent être soumis à une « raison », à un *Logos* qui, présent dans la nature tout entière et jusque dans son organisation matérielle, est aussi la parole de Dieu. Placées en tête de son analyse, la distinction et l’articulation entre but et finalité permettent à Clément d’inscrire solidement la règle des rapports sexuels dans une grande « leçon de la nature » : « Nous devons nous

mettre à l’école de la nature et observer les sages préceptes de sa

52

pédagogie pour le temps opportun de l’union . » Leçon de la nature qui est en l’enseignement même du *Logos*. « Logique » pourrait-on dire, d’une nature qu’il faut entendre au sens très large, et sous ses différents aspects : « logique » de la nature animale, « logique » de la nature humaine, et du rapport de l’âme raisonnable au corps, « logique » de la Création et du rapport au Créateur. Ce sont ces trois logiques que Clément, tour à tour, développe.

*

1. Les exemples que Clément emprunte au livre animal sont des

53

leçons négatives . L’hyène et le lièvre enseignent ce qu’il ne faut pas faire. La mauvaise réputation de l’hyène tenait à une vieille croyance

*3

— on la trouvait chez Hérodore d’Héraclée — selon laquelle chaque animal de cette espèce avait les deux sexes et alternativement, d’une année sur l’autre, jouait le rôle du mâle et de la femelle. Quant au lièvre, il passait pour acquérir chaque année un anus supplémentaire et

54

pour faire, de ses orifices ainsi multipliés, le plus mauvais usage .

Aristote avait rejeté ces spéculations et, depuis, peu de naturalistes leur accordaient encore crédit. Ce qui ne veut pas dire qu'on avait cessé pour autant de demander à l'histoire naturelle de ces animaux des leçons de morale. À l'époque hellénistique et romaine, l'histoire naturelle était soumise, en effet, à deux processus, apparemment contradictoires : un filtrage du savoir en fonction de règles d'observations plus strictes ; et le souci de plus en plus marqué de déchiffrer un enseignement dans cette nature à laquelle, selon les philosophes, il est du devoir de l'individu humain de s'intégrer. Un plus grand souci d'exactitude et la recherche de l'exemplarité morale pouvaient aller de pair. Ainsi l'hermaphrodisme alternant de l'hyène et les perforations annuelles du lièvre sont devenus des légendes, mais, à travers les mœurs de ces bêtes, les naturalistes peuvent lire tout de même des leçons de conduite. Comme le disait Élien, l'hyène « montre », non par les discours, [mais] par les faits, « combien Tirésias

55

était méprisable » .

La manière dont Clément réfute à son tour la légende, mais recueille la leçon morale, est intéressante pour sa conception des rapports de la nature et de la contre-nature. L'hyène, dit-il, ne change pas de sexe d'une année à l'autre, car une fois que la nature fixe ce

qu’est un animal, elle ne saurait le modifier. Certes, il y a bien des animaux dont certains traits s’altèrent avec le temps. Les saisons chaudes et froides modifient la voix des oiseaux ou le coloris des [56] plumages , mais c’est là l’effet d’actions physiques et extérieures, la nature de l’animal ne se transforme pas pour autant. Or qu’en est-il du sexe ? Un individu ne peut ni changer de sexe, ni en avoir deux, ni non plus être d’un troisième qui serait intermédiaire entre le masculin et le féminin : ce sont là des chimères que les hommes imaginent, mais auxquelles la nature se refuse. Clément se réfère là, de façon implicite mais suffisamment claire, à une discussion « classique » à l’époque. La possibilité des métamorphoses — de la naissance de vers à partir de cadavres, de la formation d’abeilles sur une carcasse de bœuf, ou de vermisseaux dans la fange — constituait aux yeux des épicuriens la preuve que ces corps n’étaient pas d’origine divine ; ces transformations étaient, à leurs yeux, l’effet de mécanismes [57] « autonomes » . En distinguant avec soin la « stabilité » des espèces et les altérations mécaniques de certains caractères, Clément rejoint la position de tous ceux — aristotéliciens, stoïciens, platoniciens — qui voulaient maintenir la marque d’une raison créatrice, ou la présence

58

permanente d’un *Logos*, dans les spécifications du monde animal . Mais il est bien vraisemblable aussi que Clément pense au problème qu’il évoque au chapitre IV du premier livre du *Pédagogue* : à savoir le statut de la différence des sexes au regard à la fois de la vie éternelle et du statut sur terre des hommes et des femmes. Le solution proposée par Clément est simple, même si elle ne va pas sans difficulté : dans l’autre monde, il n’y aura pas de différences de sexe, « c’est ici-bas seulement que le sexe féminin est distingué du sexe masculin ». Différence fondée par conséquent sur le *Logos* qui régit l’ordre de ce monde, mais qui n’empêche pas qu’on puisse appliquer le nom d’êtres humains aux hommes comme aux femmes ; les mêmes prescriptions valent donc pour les uns et les autres, et la même forme de vie : « une assemblée, une morale et une pudeur ; nourriture commune, lien conjugal commun ; tout est pareil : la respiration, la vue, l’ouïe, la

59

connaissance, l’espérance, l’obéissance, l’amour » . C’est à cette « vie commune », à ce genre commun qui est au-delà de la différence des sexes, mais qui ne l’annule pas, que s’adresse la grâce ; c’est ce genre humain qui sera sauvé et qui se retrouvera dans l’éternité, toutes différences de sexe effacées. En refusant l’idée d’une alternance de

sexe chez l’hyène, Clément réitère ce principe de la « naturalité » de la différence mâle-femelle dans le cadre des entités spécifiques. L’homme et la femme sont, et doivent donc rester, selon le *Logos* de la nature, distincts l’un de l’autre, ce qui ne les empêche ni d’appartenir au même genre humain, ni d’attendre que l’autre monde les libère de la « dualité de leur désir »[60] .

Il existe pourtant chez l’hyène une singularité, qu’on ne trouve chez aucun autre animal. Clément la décrit en suivant Aristote, presque mot à mot[61] . Il s’agit d’une excroissance de chair qui dessine au-dessous de la queue une forme très proche d’un sexe femelle, mais l’examen montre vite que cette cavité n’ouvre sur aucun conduit, que ce soit en direction de la matrice ou de l’intestin. Mais, cette particularité anatomique, Clément ne la traite pas comme Aristote. Celui-ci s’en sert pour expliquer comment des observateurs hâtifs ont pu se laisser abuser par l’équivoque de l’apparence : ils ont cru voir deux sexes sur le même animal ; il n’y voit, lui, qu’une occasion d’erreur humaine d’interprétation. Clément voit, pour sa part, dans cette singularité anatomique, un élément qui entretient un rapport à la fois d’effet et d’instrument à l’égard d’un défaut moral. Si les hyènes

ont un corps disposé de façon si étrange, c’est à cause d’un vice. Un vice « de nature », en entendant par « nature » les caractères propres à une espèce, mais qui n’en est pas moins absolument semblable au défaut moral qu’on peut trouver chez les hommes : la lascivité. Et c’est en fonction de ce défaut que « la nature » a aménagé une cavité supplémentaire chez ces animaux pour qu’ils puissent s’en servir pour des saillies, elles aussi, supplémentaires. En somme, à la propension « excessive » pour le plaisir, qui caractérise naturellement l’hyène, la nature a répondu par une anatomie excessive qui permet des rapports « excessifs ». Mais, ce faisant, la nature montre que ce n’est pas seulement en termes de quantité qu’il faut parler d’excès : puisque la poche excédentaire des hyènes n’est reliée par aucun canal aux organes de la génération, l’excès se trouve « inutile », ou plus exactement coupé de la fin que la nature a fixée aux organes de la génération, aux rapports sexuels, à la semence et à son émission — à savoir la procréation. Et puisque cette finalité se trouve ainsi dérobée, c’est donc une activité contre-nature que cette disposition, à la fois naturelle et excessive, au débordement se trouve permettre et encourager. On a donc tout un cycle qui va de la nature à la contre-nature, ou plutôt un entrecroisement incessant de nature et de contre-nature qui donne aux hyènes un caractère blâmable, des penchants

excessifs, des organes excédentaires et les moyens de s’en servir « pour [62] rien » .

L’exemple du lièvre est analysé par Clément de la même manière. Cette fois, cependant, il s’agit non d’un excès dans l’ordre de la stérilité, mais d’un débordement dans la fécondation même. Toujours en suivant Aristote, Clément laisse tomber la fable du lièvre à l’anus annuel, et il lui substitue l’idée de la superfétation. Si lubriques sont ces bêtes qu’elles tendent à s’accoupler sans cesse, ne respectant même pas le temps de la gestation et de l’allaitement. La nature a donné à la femelle une matrice à deux branches qui lui permet de concevoir avec plus d’un mâle et avant même d’avoir mis bas. Le cycle naturel de la matrice qui, selon la leçon des médecins, appelle la fécondation quand elle est vide et refuse le rapprochement sexuel quand elle est pleine, se trouve ainsi perturbé par une disposition de nature qui permet de juxtaposer d’une façon tout à fait « contre-naturelle » grossesse et chaleur.

Ce long détour de Clément à travers les leçons des naturalistes peut paraître énigmatique, si on le compare, par exemple, à l’ *Épître* de Barnabé. Celle-ci en effet évoque aussi le cas du lièvre et de l’hyène — auxquels elle ajoute d’autres animaux comme le milan, le corbeau,

la murène, le polype, la vache et la belette, mais seulement en rapport avec les interdits alimentaire du Lévitique. Et elle fait de ces interdits

63

une exégèse immédiate, et qui était courante à l'époque . Sous la consommation de ces animaux, c'est la conduite qu'ils manifestent ou qu'ils symbolisent qui se trouve, de fait, condamnée : les oiseaux de proie signifient l'avidité à dépouiller les autres, le lièvre signifie la corruption d'enfants, l'hyène l'adultère, la belette les relations orales. Clément lui aussi rappelle les interdits du Lévitique ; lui aussi veut voir dans ces prescriptions alimentaires le symbole de lois qui concernent la conduite. Pourtant il ne s'en tient pas à cette exégèse, il la rappelle seulement au début et au terme du long chemin qu'il parcourt à

64

travers l'histoire naturelle . Mais il prend soin, d'abord, de récuser

65

l'explication qu'il appelle lui-même « symbolique » pour lui substituer une analyse anatomique sérieuse. Et il souligne, au terme du développement, que seules ces considérations d'histoire naturelle

66

peuvent rendre compte des interdits « énigmatiques » du prophète .

Il s'agit en somme pour Clément de montrer que le même *Logos* que

Moïse a transmis, de façon brève comme loi, la nature le manifeste, en détail, dans des figures qu'on peut analyser. En plaçant sous ses yeux l'exemple de toutes ces bêtes blâmables, la nature montre à l'homme qu'en tant qu'individu raisonnable il n'a pas à prendre modèle sur des êtres qui n'ont qu'une âme animale. Elle lui montre aussi à quel point de contre-nature tout excès peut conduire, selon une loi qui est celle de la nature elle-même. Enfin, elle permet de fonder les interdictions globales, qu'on trouve chez les philosophes païens comme chez les chrétiens — pas d'adultère, pas de fornication, pas de corruption d'enfants —, sur des considérations de nature. Car c'est là sans doute un des traits les plus remarquables de tout ce chapitre de Clément, et de ce passage sur le lièvre et l'hyène en particulier. Les philosophes n'avaient pas cessé de rappeler que la loi, qui devait présider à l'usage des *aphrodisia*, était la loi de nature. Mais la plupart des considérations qu'ils avançaient concernaient la nature de l'homme comme être raisonnable et comme être social (nécessité d'avoir des enfants pour le jour où on serait vieux, utilité d'une famille pour le statut personnel, obligation de donner des citoyens à l'État, des hommes à l'humanité). Clément, dans ce texte, élimine tout ce qui concerne l'être social de l'homme ; il développe des considérations de naturaliste à partir desquelles il peut faire apparaître ce qui est sans doute l'essentiel de

son propos :

a) La nature indique qu'il doit y avoir coextension exacte entre l'intention procréatrice et l'acte sexuel.

b) Par les jeux de la contre-nature qu'elle organise elle-même, la nature montre que ce principe de coextension est un fait qu'on peut lire dans l'anatomie des bêtes et une exigence qui condamne ceux qui y échappent.

c) Ce principe interdit donc, d'une part, tout acte qui se ferait hors des organes de la fécondation — « principe de l'hyène » — et, d'autre part, tout acte qui viendrait se surajouter à la fécondation accomplie — « principe du lièvre ».

Jamais les philosophes, qui avaient pourtant voulu placer les *aphrodisia* sous la loi de la nature et tenté d'en écarter ce qui était contre nature, n'avaient à ce point placé leur analyse sous le signe de la nature — entendue comme celle que les naturalistes lisent dans le monde animal.

2. C'est aussi sous le signe de la nature, mais cette fois de la nature de l'homme comme être raisonnable, que Clément place le développement suivant. Et cette fois il va entrelacer, à la voix de

67

68

Moïse et à l’exemple de Sodome , l’enseignement des maîtres de la sagesse païenne, tous ceux qui ont essayé de régler les rapports de l’âme et du corps — les philosophes stoïciens, les médecins, et Platon surtout : celui-ci est même censé avoir lu Jérémie et ses imprécations contre les hommes « semblables aux chevaux en rut », puisque lui aussi

69

parle des coursiers rétifs de l’âme .

Le principe que Clément fait ici valoir, c’est le principe, familier aux philosophes, de la « tempérance », avec ses deux aspects corrélatifs : la maîtrise de l’âme sur le corps, qui est une prescription naturelle, puisqu’il est de la nature de l’âme d’être supérieure et de la nature du corps d’être inférieur comme l’indique l’emplacement du ventre qui est comme le corps du corps (« il faut dominer les plaisirs et

70

aussi commander en maître au ventre et à ce qui est au-dessous ») ; et la réserve, la modération avec laquelle il faut satisfaire ses appétits une fois qu’on en est devenu maître. Très logiquement, il rapporte l’adjectif *aidoios*, honteux, qu’on applique aux organes sexuels, au substantif *aidôs*, auquel il donne le sens de réserve et de juste mesure : « il me semble que si cet organe a été appelé parties honteuses *(aidoion)*, c’est surtout parce qu’il faut se servir de cette partie du corps avec réserve

[71]

(aidôs)

». Cette réserve est donc la règle qui doit présider à l’exercice de la maîtrise de l’âme sur le corps. Or en quoi consiste-t-elle ? « À faire dans l’ordre des unions légitimes cela seulement qui

72

convient, qui est utile et qui a de la décence . » Le premier des adjectifs employés renvoie à ce qui appartient par nature à ce genre de rapport, le second à son résultat, le troisième enfin à une qualité à la fois morale et esthétique. Et ce qui se trouve ainsi désigné, c’est ce qui est recommandé par la nature elle-même. Elle donne donc ici exactement la même leçon que tout à l’heure dans les figures animales : positivement « désirer » la procréation, négativement éviter

73

les vaines semailles . Clément reprend donc exactement les propositions fondamentales qu’il avait choisies, puis justifiées dans les termes de l’histoire naturelle. Mais cette fois, la spirale du développement ayant fait un tour sur elle-même, il les reprend au niveau de l’ordre humain. Il les répète à peu près terme à terme, mais dans un contexte où sont utilisés les termes de *Nomos* (loi), *Nominos* (légitime), *Paranomos* (illégitime), *Themis* (justice), *Dikaios* (juste) et

74

Adikos (injuste) . Ce n'est pas qu'il s'agisse ainsi d'opposer l'ordre humain à celui de la nature, mais plutôt de montrer comment elle s'y manifeste. « Toute notre vie peut s'écouler en observant les lois de la

75

nature, si nous dominons nos désirs . » La maîtrise que prescrit la raison et qui définit les formes légitimes du comportement est encore une façon d'écouter le *Logos* qui régit la nature.

À cette réserve, qui manifeste la maîtrise de la raison sur les appétits du corps, Clément donne quatre formes principales.

a. La première délimite les rapports sexuels à la femme avec laquelle on est lié par le mariage. Platon l'a dit (« ne pas labourer dans n'importe quel champ féminin »), l'empruntant, dit Clément, au Lévitique (« Tu n'auras pas commerce avec la femme de ton voisin pour te souiller avec elle », 18, 20). Mais de cette règle, *Le Pédagogue* donne une tout autre justification que Platon : dans la règle monogamique, *Les Lois* trouvaient un moyen de limiter l'ardeur des passions et l'humiliante servitude où elles pouvaient tenir les

76

hommes ; Clément, quant à lui, y voit l'assurance que la semence

[77]

— dont il a dit plus haut qu’elle contenait les « idées de la nature » et dont la fécondation, il le rappelle encore, s’inscrit dans les rapports

*4

entre Dieu et ses créatures — [n’]aille [pas] se perdre dans quelque lieu sans honneur. C’est une certaine valeur de la semence en elle-même, avec ce qu’elle contient et ce qu’elle promet, avec ce qu’elle appelle de synergie entre Dieu et l’homme pour parvenir à sa fin naturelle, qui rend illégitime et « injuste » de la confier à toute autre qu’à l’épouse à laquelle on est uni.

b. Autre principe de restriction : l’abstinence de rapports sexuels pendant les règles. « Il n’est pas conforme à la raison de souiller avec les impuretés du corps la partie la plus féconde du sperme, qui peut bientôt devenir un être humain, de le noyer dans l’écoulement trouble et impur de la matière : c’est le germe possible d’une heureuse

78

naissance, qui est ainsi dérobé aux sillons de la matrice . » Il s’agit là d’une prescription d’origine hébraïque. Mais Clément replace l’interdit d’impureté à la fois dans un jeu de références médicales implicites et dans sa conception générale de la semence. Pour lui, les

79

menstrues sont bien en effet une substance impure . Mais de plus,

comme le disait le médecin Soranus, « la semence est diluée dans le [80] sang et est rejetée par lui » . Il emporte donc avec lui la semence qu’on y mêle, l’arrachant ainsi à son but qui est la matrice, et à sa fin qui est la procréation. Puisque la semence constitue pour « les raisons de la nature » un réceptacle matériel et puisqu’elle détient les puissances qui, développées dans leur ordre raisonnable, donneront naissance à un être humain, elle ne mérite ni d’être exposée au contact des souillures, ni d’être livrée à une expulsion brutale.

c. L’interdiction des rapports pendant la grossesse constitue la réciproque du principe précédent. Car s’il faut garder la semence de toute évacuation impure, de même il faut protéger la matrice une fois qu’elle a accueilli la semence et qu’elle a entrepris son labeur. Il faut respecter le rythme spontané que Clément évoque ainsi : vide, la matrice désire procréer, elle cherche à accueillir la semence et l’accouplement ne peut alors être considéré comme une faute, [81] puisqu’il répond à ce légitime désir . Là encore Clément fait écho à un enseignement médical tout à fait courant : « tout moment n’est pas favorable à la semence projetée dans l’utérus par les rapprochements sexuels », c’est au moment où cesse l’écoulement menstruel et où la

matrice se trouve vide que « les femmes sont portées à l’acte vénérien [82] et le désirent » . Cette alternance dans les dispositions du corps montre bien, selon Clément, la raison qui préside à sa nature, et définit les justes limites d’une conduite tempérante. Mais *Le Pédagogue* déplace la signification et de ce rythme et de la règle de tempérance qu’on en dérive. Les médecins déconseillaient pendant la grossesse les rapports sexuels « car ils impriment du mouvement dans tout le corps », et, par les secousses qu’ils impriment à l’utérus, « ils sont dangereux pendant [83] tout le temps de la grossesse » — les derniers mois surtout . Clément, lui, invoque le fait que si la matrice se referme pendant la grossesse, c’est qu’elle « travaille à la fabrication de l’enfant », et que ce labeur [84] elle l’accomplit « en synergie avec le Démiurge » . Tant que dure cette élaboration et collaboration, tout nouvel apport de semence apparaîtra excessif : « violence » donc qu’il ne serait pas « juste » de vouloir imposer. Pendant la grossesse, tout ce qui vient en plus est « en trop ».

d. Mais si la « nature » de la femme dicte une aussi rigoureuse économie, qu’en est-il du côté de l’homme ? C’est sans doute en

suivant le fil de cette question que Clément évoque un thème médical tout à fait traditionnel : la longue série des maux, maladies et faiblesses que peut entraîner l'usage trop fréquent des plaisirs de l'amour. De cela, Clément évoque les preuves directes qu'on donnait d'ordinaire et les preuves indirectes, non moins habituelles : vigueur de tous ceux, hommes ou bêtes, qui s'abstiennent le plus possible de rapports sexuels. Cette idée banale, Clément la rattache à la proposition, elle aussi fameuse, de Démocrite : que l'union sexuelle est « une petite

85

épilepsie » . Sans avoir été reprise par tous les médecins, l'idée se retrouve assez fréquemment dans la littérature médicale : soit sous sa

86

forme stricte comme chez Galien , ou sous une forme plus large comme chez Rufus d'Éphèse, qui place « dans la famille du spasme »

87

les « mouvements violents » qui accompagnent le coït . Or, à ce rapprochement entre épilepsie et acte sexuel, Clément donne une signification précise, qu'il appuie d'ailleurs [sur] une double référence qui lui permet d'entrecroiser un texte de Démocrite — « un homme naît d'un homme et en est arraché » [(fr. 32 Diels)] — avec un verset de la Genèse — « ceci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (2,

23). Si le corps est si violemment secoué dans l’émission de semence, c’est que se trouve détachée de lui et projetée une substance qui contient en elle-même les raisons matérielles qui permettront de faire un autre homme semblable à celui dont elle vient. On perçoit là la tendance, qui était fréquente dans l’Antiquité, à faire de l’éjaculation le symétrique de l’accouchement. Mais en citant Adam, auquel Dieu vient d’arracher une côte dans son sommeil pour en faire sa compagne, Clément évoque clairement la « collaboration » de Dieu dans cette œuvre de chair purement masculine. La prescription de ne pas en abuser ne concerne donc pas seulement la prudence des corps. La secousse nécessairement coûteuse de l’émission de semence renvoie à l’indispensable gravité de cette synergie.

De ces grands principes de restriction dans les rapports sexuels, on peut déduire toute une série de prescriptions diverses que Clément accumule sans beaucoup d’ordre apparent. Les unes interdisent l’avortement, les autres recommandent de n’avoir pas de rapports sexuels dans la journée, en sortant de l’église ou d’une réunion, à l’heure de la prière, mais le soir seulement ; d’autres prescrivent de ne pas traiter sa femme en « prostituée » ; d’autres excluent le mariage des jeunes gens et des vieillards. Tout cela définit bien un code de la tempérance dont les conclusions, même s’il leur arrive d’être plus

sévères, sont de même type que ce qu'on peut trouver chez les philosophes païens. Et c'est bien cette règle de tempérance dont Clément rappelle à plusieurs reprises les principes : l'homme doit rester maître de ses désirs, ne pas se laisser emporter par leur violence,

88

ne pas se livrer, sans contrôle de la raison, aux impulsions du corps .

89

C'est l'idéal de ce qu'il appelle ailleurs le « mariage tempérant » . Mais il semble que ce principe ne soit pas pour Clément le principe dernier. S'il faut qu'on reste « maître de soi », ce n'est pas tellement pour maintenir le juste équilibre et la nécessaire hiérarchie entre les facultés, mais pour assurer le respect, la pudeur, la réserve que réclame une semence qui forme le réceptacle de « raisons » immanentes à la nature et qui est l'occasion d'une coopération entre Dieu et l'homme. Union en laquelle l'être raisonnable respecte l'âme qui doit l'emporter sur le corps et la conscience qui doit contrôler les mouvements involontaires ? Oui sans doute. Mais le « mariage tempérant » de Clément est surtout respectueux de ce qui, passant à travers lui, va du Créateur éternel à la multiplicité des créatures futures, et trouve dans la semence et la fécondation un moment matériel important. C'est « l'économie » de ce mouvement, plus que la structure du composé

humain, qui définit le *kairos* des rapports sexuels.

3. Le dernier mouvement du texte est de beaucoup le plus court ; il se dessine avec les dernières recommandations concernant le mariage tempérant, celles plus ténues, plus exigeantes qui entourent les grandes interdictions. Ne pas tenir de propos obscènes, se garder de gestes licencieux, n'avoir pas de rapports avec les prostituées et se rappeler également — ici Clément répète à peu près mot à mot un aphorisme qu'on trouvait déjà chez les philosophes — qu'on commet un adultère lorsqu'on agit avec sa femme comme si elle était une courtisane. Avec ces prescriptions, on entre dans le domaine des fautes qui échappent au regard des autres et qu'on commet surtout aux yeux de sa propre conscience. Péchés de l'ombre. Il faut noter qu'il ne s'agit pas là des fautes d'intention, des mauvaises pensées, des concupiscences et des tentations qui seront, dans un christianisme un peu postérieur, l'élément clef des péchés de la chair. Clément ne parle que des péchés qui sont sans caractère public. La nuit et le silence les enveloppent : ils n'ont apparemment pour témoin et pour juge que la conscience de celui qui les commet — la conscience du partenaire ne semble pas ici avoir d'importance. Le problème du péché sans autre témoin que la conscience est encore un thème très fréquent dans la littérature philosophique, et Clément le traite selon une argumentation elle aussi

très classique. En cherchant à enfouir un péché dans l'ombre et la solitude, on n'en atténue pas la gravité, on montre combien on est conscient de son importance. Le secret manifeste la honte, et celle-ci constitue un jugement que la conscience porte elle-même. Et si un tel péché ne fait tort à personne, la conscience est encore là, comme accusateur et comme juge : c'est à soi-même qu'on a fait tort, et c'est en faveur de soi-même qu'il faut se condamner. On trouve ces

90

91

raisonnements chez Musonius comme chez Sénèque . Clément les reprend brièvement.

Et cependant, c'est dans une autre direction que va son analyse — ou plutôt les thèmes qu'il varie, d'une façon très libre, autour de la question de la faute secrète. Il évoque d'abord le thème de la nuit et de la lumière. Aussi profondes que soient les ténèbres qui entourent la faute, il y a toujours une lumière qui les habite et éclaire ce qu'elles cachent. Regard de Dieu auquel rien n'échappe, et qui constitue, toujours présente dans le monde, une lumière spirituelle ? Oui, sans doute, et les philosophes païens en ont reconnu l'évidence.

Mais c'est aussi la lumière qui habite en nous et constitue notre conscience. Fragment du *Logos* qui régit le monde, qui dépose en nous

un élément de pureté. Par rapport à lui, la faute qu'on commet ne constitue pas seulement une désobéissance, une atteinte aux principes de la raison, mais aussi une souillure. Et la tempérance n'est pas simplement conformité à un ordre universel, mais parcelle pure de cette lumière : ne cherchons pas « à nous dissimuler dans les ténèbres, car la pensée habite en nous ; […] la nuit illumine les pensées chastes ; et c'est aux pensées des hommes de bien que l'Écriture a donné le nom

[92]

de lampes qui ne s'éteignent jamais » .

Le pur ne pouvant avoir de contact qu'avec le pur, Dieu, si nous souillons en nous la pureté de son *Logos*, ne peut que se détourner de nous. Il nous abandonne alors à notre vie de « corruption ». Et par là, Clément entend à la fois, au sens métaphorique, la vie du péché et, au sens strict, une vie qui est vouée à la mort. L'intempérance corrompt : non pas parce qu'elle atteindrait la lumière, qui en elle-même est inaccessible et ne peut pas être obscurcie, mais parce qu'elle oblige la lumière à abandonner le corps à sa destinée mortelle. Le corps intempérant pourrira parce que Dieu, en l'abandonnant, le laisse à

[93]

l'état de cadavre , alors que celui qui reste tempérant se revêtira d'une « incorruptibilité », celle du *Logos* qui habite en lui, et qui le fera

accéder à la vie éternelle.

Il y a dans cette conception de la « tempérance » chez Clément plus que la seule exigence d'un équilibre bien maîtrisé entre le corps et la raison. Mais ce n'est pas non plus, à la manière dualiste, un refus radical du corps comme principe substantiel du mal. Il s'agit non d'un emprisonnement, mais d'une habitation du *Logos* dans le corps, et la « tempérance » consiste à faire en sorte que ce corps devienne ou reste le « temple de Dieu » et que ses membres soient et demeurent les « membres du Christ ». La tempérance n'est pas arrachement au corps, mais mouvement du *Logos* incorruptible dans le corps même, mouvement qui le conduit jusqu'en cette autre vie où là, et là seulement, pourra être menée la vie angélique, où la chair entièrement purifiée ne connaîtra plus la différence des sexes et les rapports qui les unissent. C'est de cette manière que Clément interprète le passage de

94

l'Évangile de Luc sur le remariage des veuves , qui devait être l'objet de tant de controverses : il n'y voit pas, comme certains, l'idée d'une distinction entre « les enfants du siècle » qui prendraient mari ou femme, et ceux qui, ne prenant ni mari ni femme, auraient part à la résurrection ; mais l'idée qu'à partir du mariage qui est la loi de ce monde-ci, l'abandon des œuvres de chair et l'incorruptibilité dont nous

nous revêtons ainsi nous permettent de « poursuivre une vie à la

[95]

mesure de celle des anges » . Ainsi peuvent « s’accomplir les œuvres

du Pédagogue » et s’accomplir la Parole : « selon l’image et la

[96]

ressemblance » .

Il est certain que, par ces thèmes de la lumière intérieure, du pur et

de l’impur, du corps comme temple du Christ, et de cette ascension

vers l’incorruptibilité et la vie éternelle, Clément touche à des thèmes

e

e

qui au III et surtout au IV siècle prendront une très grande importance

— en particulier sous l’influence de l’ascétisme monastique : thème de

la pureté rigoureuse de la pensée et thème de la virginité de cœur

comme conditions de la vie angélique. Mais il faut aussitôt noter que

l’exigence d’une pureté de la pensée, avec une renonciation qui porte

jusque sur les désirs eux-mêmes, n’est évoquée qu’à l’extrême fin du

chapitre, en une seule phrase. Il faut noter que Clément n’y évoque

pas, comme on le fera plus tard, l’arrachement vigilant, constant et

préalable de tous les moindres désirs qui peuvent se former dans le

[97]

cœur, mais la volonté de ne pas se laisser vaincre par eux . Il faut noter qu’aussitôt après cette ultime recommandation, il oppose au blâme de cette défaite le principe de la bonne conduite, celui qu’il avait évoqué au début du chapitre et auquel il fait finalement retour : nécessité de ne semer qu’au bon moment, lorsque le *kairos* l’indique. Il n’oppose pas à l’œuvre de chair une renonciation absolue, mais, à la défaite qu’on subit devant les *aphrodisia*, le principe de bonnes et efficaces semailles. La structure même de ce dernier paragraphe met en face à face le fait d’être « soumis aux *aphrodisia* » et le fait de ne

98

consentir qu’à planter les semences . Enfin et surtout il faut noter que le mot employé par Clément, non seulement au début du texte lorsqu’il définit la raison naturelle qui préside aux bons rapports sexuels, mais en cette fin de chapitre où il s’agit du corps comme temple de Dieu, et du vêtement d’incorruptibilité, c’est toujours le même mot par lequel les philosophes désignaient la tempérance : *sôphrosunê*. Sans doute donne-t-il à ce terme une signification différente de la seule maîtrise de soi-même, de ses passions et de son corps. Mais il ne lui donne pas le sens d’une renonciation aux relations sexuelles — pour laquelle il emploie régulièrement (ainsi dans le troisième *Stromate*) le terme d’ *eunoukhia*. Il s’agit bien, dans cette « tempérance »,

d’une économie de la procréation. Celle-ci doit être déterminée par la raison naturelle des « semailles humaines », mais elle est aussi et en même temps la forme d’une collaboration entre Dieu et l’homme. La « couronne de vie », la robe d’immortalité ne sauraient être le prix d’une rupture de cette économie — on peut même dire que le célibat [99] est un acte impie dans la mesure où il supprime cette « génération » . Elles seront le prix d’une exacte fidélité à ce qu’exige le *Logos* pour que cette économie atteigne les fins qui lui sont fixées : à savoir faire des [100] enfants selon une « volonté sainte et sage » .

Dans un passage du troisième *Stromate*, Clément commente le texte de la Genèse sur la chute du premier couple humain : la faute commise [101] a-t-elle consisté dans l’acte sexuel ? Question longtemps débattue à laquelle Clément donne une réponse subtile : ce n’est pas le fait d’avoir eu une relation sexuelle qui a constitué le péché. Mais de ne pas l’avoir eue au bon moment, « lorsque cela convenait ». Contre les ordres qui [102]

leur avaient été donnés, Adam et Ève se sont unis trop jeunes

. Ils

ont, en somme, enfreint l’économie du *kairos*, et ignoré la loi du temps. Enfants précoces et indociles, ils ont échappé à cette raison que *Le Pédagogue* justement doit enseigner maintenant à une humanité qui ne peut être régénérée qu’à la condition de se savoir « enfant ». Telle fut la chute, ainsi que l’explique *Le Protreptique* : l’enfant Adam, en « succombant à la volupté » et en se laissant « séduire par ses désirs », a perdu son état d’enfance ; sa désobéissance l’a rendu « homme », privé

[103]

de tout le soutien du *logos* pédagogique

. Cette chute pour précocité

montre bien que la génération n’est pas en elle-même mauvaise, mais que seules peuvent l’être les conditions où elle se fait. Elle est innocente de la faute d’Adam, et c’est pourquoi elle est non seulement absoute, mais célébrée dans ce même passage du troisième *Stromate* ; Clément joue sur le mot de *genesis* qui se réfère aussi bien à la Création qu’à la procréation. Même après le premier péché, « sainte demeure la genèse », elle par qui « ont été constitués et le monde, et les essences et les êtres naturels, et les anges et les puissances et les âmes, et les

[104]

commandements, et les lois et l’Évangile, et la gnose de Dieu »
.

L’acte de la procréation humaine renvoie donc à la puissance de la Création à l’intérieur de laquelle il s’inscrit et dont il détient son propre pouvoir. Mais Clément le pense aussi en fonction de ce qui dans l’histoire du monde constitue la réplique de la Création par le Père : la régénération par le Christ, par son Incarnation, son sacrifice et son enseignement. Dans le long chapitre VI du premier livre, consacré à l’usage du mot « enfants », *Le Pédagogue* développe le thème de [105] l’enseignement du Christ comme lait nourricier. Il esquisse toute une « physiologie » du sang dans ses métamorphoses : substance qui contient en elle-même toutes les puissances du corps, le sang- *Logos* apparaît aussi sous deux autres formes : échauffé, agité, il mousse et devient sperme, transmettant ainsi à l’humidité de la matrice les principes dont pourra naître, par développement, un autre corps ; mais rafraîchi et pénétré d’air, le sang devient lait chez la mère et, sous cette forme, il continue à transmettre à l’enfant les puissances qui habitent le corps des parents : l’allaitement est la continuation de l’acte par lequel la vie a été donnée à l’enfant par la fécondation ; le même sang et les

mêmes pouvoirs, sous un autre aspect, lui sont transmis. Ainsi, après avoir offert son sang, le Christ donne aux hommes-enfants le lait de son *Logos*. Il les enseigne, il est leur pédagogue. Entre le sang autrefois versé, dans la Passion, et le lait qui coule indéfiniment de sa Parole, la procréation suscite ce peuple de « tout petits » que le *Logos* engendre et régénère.

Ce passage du *Pédagogue*, où Clément fait la théorie de l'enseignement qu'il donnera dans les livres suivants, ne mentionne le sperme, entre sang et lait, que de façon très passagère. L'essentiel du texte porte sur la régénération et non sur la genèse. Mais, d'une part, il indique clairement la place de la procréation dans la grande « physiologie » du *Logos*. Il souligne la parenté et donc la ressemblance qui nous lie ainsi à Dieu : la « parenté » par le sang, la « sympathie »

106

par l'éducation

dont parle ce passage se compléteront par la

synergie dans la procréation dont parle le chapitre X du livre suivant. Le cycle du sang, du sperme et du lait avec le *Logos* qui les habite et qu'ils transmettent nous lie fortement à la parenté de Dieu.

Et lorsque *Le Pédagogue*, en tant qu'enseignement du Christ, en tant que lait dont il nourrit notre enfance, nous dit quel est le *kairos*, le

moment de la procréation convenable, c’est bien dans le grand mouvement de la Création à la Délivrance, de la Genèse à la Régénération qu’il fixe l’économie de la génération.

*

Le Pédagogue, comme il a été dit bien souvent, témoigne donc d’une grande continuité avec les textes de la philosophie et de la morale païenne de la même époque, ou d’une période aussitôt antérieure. Il s’agit de la même forme de prescription : un « régime » de vie qui définit la valeur des actes en fonction de leurs fins rationnelles et des « occasions » qui permettent de les effectuer légitimement. Il s’agit aussi d’une codification « classique », puisqu’on y retrouve les mêmes interdits (l’adultère, la débauche, la souillure des enfants, les relations entre hommes), les mêmes obligations (avoir en vue la procréation des enfants quand on se marie et quand on a des rapports sexuels), avec la même référence à la nature et à ses leçons.

Mais cette continuité visible ne doit pas laisser croire que Clément a inséré simplement un fragment de morale traditionnelle, complétée d’ajouts d’origine hébraïque, à l’intérieur de ses conceptions religieuses. D’une part, il a joint dans un même ensemble prescriptif une éthique du mariage et une économie détaillée des rapports sexuels, il a défini un régime sexuel du mariage lui-même — alors que

les moralistes « païens », même lorsqu'ils n'acceptaient les rapports sexuels que dans le mariage et en vue de la procréation, analysaient séparément l'économie des plaisirs nécessaire au sage et les règles de prudence et de convenance propres aux relations matrimoniales. Et, d'autre part, il a donné une signification religieuse à cet ensemble de prescriptions, en le repensant d'une façon globale dans sa conception du *Logos*. Il n'a pas fait passer dans son christianisme une morale qui lui était étrangère. Il a, sur un code déjà formé, constitué une pensée et une morale chrétiennes des rapports sexuels, montrant par là qu'il y en avait plus d'une qui était possible, et donc qu'il serait tout à fait abusif d'imaginer que c'est « le » christianisme qui a, par lui-même et la force de ses exigences internes, imposé nécessairement cet étrange et singulier ensemble de pratiques, de notions et de règles qu'on appelle « la » morale sexuelle chrétienne.

C'est que, de toutes façons, cette analyse de Clément est fort éloignée des thèmes qu'on trouvera plus tard chez saint Augustin et qui, eux, auront un rôle beaucoup plus déterminant pour la cristallisation de « cette » morale. De Clément à Augustin, il y a évidemment toute la différence entre un christianisme hellénisant, stoïcisant, porté à « naturaliser » l'éthique des rapports sexuels, et un christianisme plus austère, plus pessimiste, ne pensant la nature

humaine qu’à travers la chute, et affectant par conséquent les rapports sexuels d’un indice négatif. Mais on ne peut en rester au constat de cette différence. Et surtout, ce n’est pas en termes de « sévérité », d’austérité, de rigueur plus grande dans l’interdit, qu’on peut estimer le changement qui s’est produit. Car à ne considérer que le code proprement dit et le système des interdits, la morale de Clément n’est guère plus « tolérante » que ce qu’on trouvera par la suite : le *kairos* qui légitime l’acte sexuel dans le seul mariage, en vue de l’exclusive fécondation, jamais pendant les règles ni la grossesse, et à nul autre moment de la journée que le soir, ne lui ouvre pas de larges [107] possibilités. Et de toutes façons, les grandes lignes de partage entre le permis et le défendu sont, pour l’essentiel et dans leur dessein [108] général, restées les mêmes entre le second et le cinquième siècle. En revanche, dans ce même laps de temps, des transformations capitales se produiront : dans le système général des valeurs, avec la prééminence éthique et religieuse de la virginité et de la chasteté absolue ; dans le jeu des notions utilisées avec l’importance croissante de la « tentation »,

de la « concupiscence », de la chair et des « mouvements premiers » qui montrent non seulement une certaine modification de l’appareil conceptuel, mais un déplacement du domaine d’analyse. Ce n’est pas tellement le code qui a été renforcé, ni les rapports sexuels plus strictement réprimés ; c’est un autre type d’expérience qui peu à peu se forme.

Ce changement est évidemment à mettre en liaison avec toute l’évolution très complexe des Églises chrétiennes qui a mené à la constitution de l’Empire chrétien. Mais plus précisément, il est à rapporter à l’instauration dans le christianisme de deux éléments nouveaux : la discipline pénitentielle, à partir de la seconde moitié du second siècle, et l’ascèse monastique, à partir de la fin du troisième. Ces deux types de pratiques n’ont pas produit un simple renforcement des interdits, ou appelé dans les mœurs une rigueur plus grande. Ils ont défini et développé un certain mode de rapport de soi à soi et une certaine relation entre le mal et le vrai — disons plus précisément entre la rémission des péchés, la purification du cœur et la manifestation des fautes cachées, des secrets, et des arcanes de l’individu dans l’examen de soi, dans l’aveu, dans la direction de conscience ou les différentes formes de « confession » pénitentielle.

La pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique

organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai », elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté au ou retranché du code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice. C'est une forme d'expérience — entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi — qui s'est élaborée alors. Et c'est elle qui a peu à peu placé au centre de son dispositif le problème de la « chair ». Et au lieu d'avoir un régime des relations sexuelles, ou des *aphrodisia*, qui s'intègre à la règle générale d'une vie droite, on aura un rapport fondamental à la chair qui traverse la vie tout entière et sous-tend les règles qu'on lui impose. La « chair » est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité. Avec le christianisme, on n'est pas passé d'un code tolérant aux actes sexuels à un code sévère, restrictif et répressif.

Il faut concevoir autrement les processus et leurs articulations : la constitution d'un code sexuel, organisé autour du mariage et de la procréation, a été largement entamée avant le christianisme, en dehors de lui, à côté de lui. Il l'a reprise à son compte, pour l'essentiel. Et c'est au cours de ses développements ultérieurs et à travers la formation de certaines technologies de l'individu — discipline pénitentielle, ascèse monastique — que s'est constituée une forme d'expérience qui a fait jouer le code sur un mode nouveau et lui a fait prendre corps, d'une

***5**

façon toute différente, dans la conduite des individus .

Et pour faire l'histoire de cette formation, il faut analyser les pratiques qui l'ont assurée. Non pas qu'on prétende ici retracer la genèse de ces institutions fort complexes, il s'agit seulement de tenter de faire apparaître les rapports qui s'y nouent entre la rémission du mal, la manifestation du vrai et la « découverte » de soi.

1. JUSTIN, *Première apologie*, 29, 1.

2. *« Hêmin metron epithumias hê paidopoiia ».*

3. *« Ho gar deuteros* [*gamos*] *euprepês esti moikheia ».*

4. « […] *mekhri kai tôn tês psukhês hêdeôn* ». Tous ces textes se trouvent dans la *Supplicatio pro Christianis*, chap. 33. Dans son article « Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras » (*Theologische Quartalschrift*, 1929, pp. 85-110), K.

VON

PREYSING insiste sur la similitude entre les formules d'Athénagoras et les

positions théoriques ou les attitudes de Marc Aurèle.

5. K. VON PREYSING conclut ainsi son article : *« Wir hoffen dargetan zu haben,*

dass die zwei Anschauungen des Athenagoras in Bezug auf die Ehe nicht aus der

christlichen Umwelt, jedenfalls nicht aus ihr in erster Linie stammen. Stoïsche

Beeinflüssung in Bezug auf beide Ansichten dürfte wohl anzunehmen sein » [« Nous

espérons avoir montré que les deux conceptions du mariage développées par

Athénagoras ne proviennent pas du monde chrétien, en tout cas pas en

premier lieu. Pour l'une comme pour l'autre, il faut sans doute supposer une

influence stoïcienne »], *ibid.* , p. 110.

6. Cf. également JUSTIN, *Première apologie*, XV, sur la condamnation de ceux

qui convoitent une femme ou ont l'intention de commettre l'adultère.

*1. [Tapuscrit : la naissance comme raison d'être du désir.]

7. *Le Pédagogue* correspond à cette *tekhnê peri bion* [technique d'existence]

dont il est dit qu'elle est la sagesse en tant qu'elle veille sur le troupeau humain

(II, II, 25, 3).

8. *« Idias leitourgias kai diakonias »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates,*

III, XII.

9. [Note vide.]

10. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, II, 4, 1.

11. C'est l'hypothèse que présente H.-I. MARROU, en note de ce passage du *Pédagogue* (I, XIII, 102, 4-103, 2) dans l'édition des Sources chrétiennes (Paris, 1960), pp. 294-295.

12. « La mise en pratique sans défaillance des enseignements du *Logos*, ce que justement nous avons appelé la foi », *Le Pédagogue*, I, XIII, 102, 4.

13. Cette cohésion entre les *kathêkonta*, les *katorthômata* et la valeur salvatrice des actes apparaît clairement dans des formulations comme : *« to mentoi tês theosebeias katorthôma di'ergôn to kathêkon ektelei »* (*ibid.*, I, XIII, 102, 3 [« L'acte vertueux, inspiré par la religion, réalise donc le devoir par les actes », trad. M. Harl]) ; ou encore : *« kathêkon de akolouthon en biô theô kai Khristô boulêma hen, katorthoumenon aidiô zôê »* ([« Le devoir, par conséquent, c'est d'avoir une volonté unie à Dieu et au Christ, ce qui est un acte droit pour la vie éternelle », trad. M. Harl], *ibid.*, I, XIII, 102, 4).

14. *Ibid.*, II, X, 90, 3, et MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XIV, [10-11], p. 71 (éd. Hense).

15. *Ibid.*, II, X, 92, 2, et MUSONIUS RUFUS, *ibid.* , XII, [3-4], p. 64.

16. *Ibid.*, II, X, 97, 2, et MUSONIUS RUFUS, *ibid.* , XII, [15-16], p. 63.

17. *Ibid.*, II, X, 100, 1, et MUSONIUS RUFUS, *ibid.* , XII, [1-2], p. 65.

18. Démocrite et Héraclite sont cités une fois ; Chrysippe sous le nom des « stoïciens » en général. Platon l'est plus, sans compter de nombreuses citations implicites.

19. Sur la distinction des deux enseignements : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, VII, 60, 2. Sur leur continuité, *ibid.* , I, X, 95, 1, et surtout I, XI, 96, 3 (« C'était par l'intermédiaire de Moïse que le Logos était Pédagogue ») et 97, 1.

20. DIOCLÈS, *Du régime, in* ORIBASE, *Collection médicale*. *Livres incertains*, éd. Daremberg, t. III, p. 144.

21. Cette liste se trouve dans HIPPOCRATE, *Épidémies*, VI, VI, 2. Il existe aussi d'autres types de tableau.

22. F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach dem* Pädagogus, Vienne, 1946.

23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 83, 3, à 88, 3.

24. *Ibid*., II, X, 89, 1, à 97, 3.

25. Sur le thème que le *Logos* préside à l'ordre du monde et à celui des corps et de l'âme, cf. *ibid*., I, II, 6, 5-6.

26. *« Zêtoumen de ei gamêteon »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, II,

XXIII, 137, 3.

27. *« […] sunodos andros kai gunaikos hê prôtê kata nomon epi gnêsiôn teknôn spora »*, *ibid.*, , II, XXIII, 137, 1.

28. *Ibid*., II, XXIII, 143, 1.

29. *Ibid*.

30. *Ibid*., II, XXIII, 143, 2.

*2. [Passage biffé par Foucault sur le tapuscrit : « Et selon une démarche de type tout à fait stoïcien, à partir de cette définition par la finalité, Clément envisage tour à tour : la question de savoir s'il faut se marier, en général, et les conditions qui peuvent moduler cette obligation, empêchant qu'on [ne] lui donne réponse unique et valable pour tous à tout moment ; les opinions des différents philosophes à ce sujet ; ce qui fait d'un mariage un bien : à savoir qu'en donnant à l'homme une descendance, il parfait et accomplit son existence ; qu'il procure des citoyens à sa patrie ; qu'il assure, en cas de maladie, la sollicitude de la femme et ses soins ; qu'il procure des secours quand vient la vieillesse. À quoi s'ajoute, à titre de preuve négative, le fait que ne pas avoir d'enfants est ou sanctionné par les lois, ou condamné par la morale. Le raisonnement de Clément consiste à déduire la valeur positive du mariage de ce qu'il peut y avoir de perfection ou d'utilité dans le fait d'avoir une progéniture. Ce qui montre bien que celle-ci est *la* fin du mariage au sens fort de l'expression — ce qui en est la raison d'être et la justification ; mais

aussi (et cela reste implicite dans le texte) que la procréation ne peut constituer un bien digne d’être poursuivi comme fin qu’à la condition de se produire dans le mariage. »]

31. *Ibid*., II, XXIII, 144, 1.

32. *Ibid*., II, XXIII, 145, 1-3.

33. *Ibid*., II, XXIII, 146, 1-4.

34. *« Sunousias de ton kairon »*, CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 83, 1 ; « […] *Hopênika ho kairos dekhetai ton sporon* », *ibid*., II, X, 102, 1.

35. « […] *Epitêrôn men tên eukairian* », *ibid.* , I, XII, 100, 1.

36. [Note vide.]

37. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII (p. 64) : les *aphrodisia* ne sont justifiés que dans le mariage et quand ils ont pour but la naissance des enfants.

38. OCELLUS LUCANUS : nous n’avons pas de rapports pour le plaisir, mais pour avoir des enfants (*De Universi natura*, IV, 2).

39. Dans l' *Éthique à Nicomaque*, I, 8, 16, ARISTOTE dit que le bonheur de l'existence se marque à trois choses : la « bonne naissance », la « beauté », et l' *« euteknia »* qui est symétrique, du côté de la descendance et de l'avenir, de ce qu'est la bonne famille, la bonne naissance du côté de l'origine. Euripide, dans *Ion*, utilise le mot en ce sens : « Intercédez […] afin que la maison antique d'Érechtée reçoive enfin par un limpide oracle, une riche postérité » (vers 468-470).

40. En ce sens, CLÉMENT ne fait que prendre au sens strict l'affirmation stoïcienne que le fait d'avoir des enfants [constitue] « l'achèvement », « l'accomplissement » *(teleiôtês)* pour un individu.

41. CLÉMENT n'ignore pas ces avantages, il les mentionne dans *Les Stromates*.

42. L'expression n'est pas *heneka tou theou*, mais *dia ton theon*.

43. [CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, X, 83.1.]

44. *Ibid.* , I, III, 7, 1. Dieu a fait l'homme de ses mains : *ekheirourgêsen*. Cette différence entre la création sur ordre des animaux et la fabrication manuelle de l'homme est un thème courant à l'époque, cf. Tertullien.

45. « Dieu est riche en miséricorde pour nous qui n'avons aucun rapport avec lui, *têi ousia, ê phusei, ê dunamei* », CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*,

II, XVI, 75, 2. Tout le chapitre est tourné contre les gnostiques.

46. « *Kata noun kai logismon* », *ibid.* , II, XIX, 102, 6.

47. *Ibid.* , II, XIX, 100, 4.

48. Erreur des stoïciens qui, en parlant de la vie conforme à la nature,

n'ont pas vu qu'il aurait fallu parler de conformité à Dieu (*ibid.* , II, XIX, 101, 1).

49. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, III, 7, 3.

50. CLÉMENT emploie le verbe *sunergein* pour désigner la collaboration de

Dieu dans la procréation et *ekheirourgein* pour son rôle dans la Création.

51. Cette formule qui se trouve au livre I, chap. III, 7, 3, ne s'applique pas à

la génération en particulier, mais elle contribue à définir les rapports de Dieu,

en tant que Créateur, à l'homme, en tant que créature par laquelle Dieu

manifeste son amour.

52. *Ibid.*, II, X, 95, 3. Ce thème de la nature « enseignante » est un thème

stoïcien. Cf. par exemple HIÉROCLÈS : « *dikaia de didaskalos hê phusis* » (STOBÉE,

Florilegium, éd. Meineke, p. 8). Mais on voit le déplacement de sens effectué par

Clément.

53. À plusieurs reprises, Clément indique qu'il lui arrive de parler par

exemples négatifs : *Le Pédagogue*, I, I, 2, 2, et I, III, 9, 1.

54. Cette croyance, rapportée par ARCHELAÜS, serait empruntée au

PSEUDO-DÉMOCRITE (*Geoponica*, XIX, 4 ; cf. OVIDE, *Métamorphoses*, XV, 408-

410).

*3. [Cf. *infra*, n. 61. Foucault note : IV, 192, sans que l'on sache à quoi cela correspond.]

55. ÉLIEN, *Natura animalium*, I, 25.

56. Clément suit de près ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, 632b.

57. Cf. par exemple LUCRÈCE, *De natura rerum*, I, 871, 874, 898, 928 ; III, 719.

58. ORIGÈNE évoque le même problème dans le *Contra Celsum*, IV, 57. Il fait valoir que, s'il y a des transformations (du bœuf en abeille, de l'âne en scarabée et du cheval en guêpe), ces changements suivent des « voies établies » *(hodoi tetagmenai)*.

59. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, IV, 10, 2.

60. « *Epithumias dikhazousês* », *ibid*., I, IV, 10, 3.

61. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VI, 579b. Cf. aussi *Génération des animaux*, III, 757a.

62. Par rapport à cette contre-nature qui se manifeste naturellement dans le « trop » *(peritton)*, Clément caractérise la vie vertueuse par l' *aperittotês* (*Le Pédagogue*, I, XII, 98, 4).

63. Cf. la note 53 de l'édition de l' *Épître du Pseudo-Barnabé*, par S. SUZANNE-DOMINIQUE et FR. LOUVEL (Paris, 1979).

64. *Le Pédagogue*, II, X, 83, 4-5 ; et II, X, 94, 1-4.

65. On trouve ces explications dans l' *Épître du Pseudo-Barnabé* : « "Tu ne mangeras pas de lièvre." Pourquoi ? Cela veut dire : tu ne seras pas corrupteur d'enfants et tu n'inciteras pas les gens de cette sorte, car le lièvre acquiert chaque année un anus de plus » (X, 6).

66. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 88, 3.

67. En fait Clément prête à Moïse la triple interdiction de la fornication, de l'adultère et de la corruption d'enfants qui est en fait la trilogie traditionnelle des philosophes.

68. On a là un des premiers exemples de l'interprétation « sexuelle » de l'histoire de Sodome.

69. « Ils sont en foule dans la maison de la prostituée, semblables à des chevaux bien nourris qui courent çà et là ; ils hennissent chacun après la femme de son prochain », Jérémie, 5, 7-8.

70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 90, 1. De ce principe, Clément dit qu'il est le principe souverain, celui qui commande à tous les autres *(arkhikôtaton)*.

71. *Ibid*., II, X, 90, 2.

72. [*Ibid*., II, X, 90, 3]. Sur *aidôs* (réserve respectueuse) distincte d' *aiskhunê* (honte) et sur le fait que les parties sexuelles appellent la première et non la seconde, cf. *Le Pédagogue*, II, VI, 52, 2.

73. *Ibid*., II, X, 90, 3-4. Sur ce point Clément mêle l'enseignement de Platon et la loi de Moïse.

74. Cf. *ibid*., II, X, 90, 4 ; 91, 1 ; 92, 2 ; 92, 3 ; 95, 3. Sur le thème antignostique que les ordres de Dieu sont bons et justes, cf. *ibid.*, I, les chapitres VIII et IX.

75. *Ibid*., II, X, 96, 1.

76. Les textes que Clément cite se trouvent au livre VIII des *Lois* (819a-841e).

77. [CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 83, 3.]

78. *Le Pédagogue*, II, X, 92, 1. Cf. aussi PHILON, *De specialibus legibus*, III, 32-33.

*4. [Manuscrit : « aille se perdre ».]

79. Clément emploie le mot *apokatharma* [*ibid.* , II, X, 92, 1].

80. SORANUS, *Traité des maladies des femmes*, I, X.

81. Clément utilise le mot *horexis* qui dans le vocabulaire stoïcien désigne le désir comme mouvement naturel (par opposition à *epithumia*).

82. SORANUS, *loc. cit*., chap. X. C'est aussi une idée médicale que la femme ne peut effectivement concevoir que si elle désire le rapport sexuel. On en tirait cette conclusion que si une femme concevait après un viol, c'est qu'elle l'avait d'une certaine façon désiré.

83. *Ibid.*

84. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 93, 1. La phrase renvoie

explicitement aux premiers chapitres sur la coopération de la créature et du

Créateur dans la naissance des hommes.

85. DÉMOCRITE, *Fragment* B 32, éd. H. Diels.

86. GALIEN, *Commentaire aux Épidémies d'Hippocrate*, III, 3 où il cite

Démocrite ; cf. aussi *De utilitate partium*, XIV, 10.

87. RUFUS D'ÉPHÈSE, *Œuvres*, éd. Daremberg, p. 370.

88. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 89, 2 ; 90, 2-4 ; 93, 2 ; 96, 1.

89. Le *« sôphrôn gamos »*. Ne pas oublier que le but du *Pédagogue*, c'est

d'introduire à une vie tempérante (*« sôphrôn bios »*, I, I, 1, 4).

90. MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, XII, 1-2 et 7, p. 65.

91. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 8 et 16.

92. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 99, 6.

93. *Ibid.*, II, X, 100, 1.

94. Luc, 20, 27-37.

95. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, X, 100, 3. « L'abandon des

œuvres de chair » *(katargêsantes ta tês sarkos erga)* ne signifie pas ici l'abandon de

la procréation ; il semble que ce soit une référence à l'Épître aux Galates où les

œuvres de chair sont énumérées comme l'impudicité, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie, la magie, les inimitiés, les querelles — bref les principaux péchés en général (SAINT PAUL, Épître aux Galates, 5, 19-21).

96. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, III, 9, 1.

97. « On n'a pas le droit de s'abandonner à la volupté ni de rester là stupidement à attendre les désirs sensuels, ni non plus de se laisser impressionner outre mesure par les convoitises contraires à la raison, ni enfin de désirer la pollution » (*ibid*., II, X, l02, 1). Cependant, dans *Les Stromates* III, VII, Clément exprimera une conception beaucoup plus exigeante du rapport aux désirs. L' *egkrateia* des païens consiste à ne pas se soumettre aux désirs ; celle des chrétiens réside dans le *mê epithumein* : vaincre non seulement les désirs, mais le fait de désirer.

98. *« Oukoun aphrodisiôn hêttasthai* […] . *Speirein de monon… »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue,* II, X, 102, 1.

99. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, II, XXIII, 141, 5. Cette position pour Clément n'est pas absolue. Cf. le passage sur la possibilité de se marier ou de ne pas se marier.

100. *« Semnôi kai sôphroni paidopoioumenos thelêmati », ibid.* , III, VII (P. G., t. 8, col. 1161).

101. Dans le *De carne Christi*, par exemple, TERTULLIEN voit l'origine de la

chute dans le fait que le serpent s'est insinué dans le corps de la femme encore vierge. Caïn en serait la descendance (XVII, 5).

102. *« Thatton ê prosêkon ên, eti neoi pephukotes »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, III, XVII (P. G., t. 8, col. 1205). Sur le danger, en général, que courent les jeunes gens que le désir enflamme trop tôt, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, II, 20, 3-4.

103. *« Pais andrizomenos apeitheia »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, XI, 111, 1.

104. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, III, XVII (P. G., t. 8, col. 1205). Clément rappelle que ce serait un blasphème de condamner la *genesis* à laquelle Dieu prend part.

105. Surtout à partir de 34, 3 (*Le Pédagogue*, I, VI), où il commente la première Épître aux Corinthiens, 3, 2 : « Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide. »

106. *« Sungeneia dia to haima* […] . *Sumpatheia dia tên anatrophên »*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, VI, 49, 4.

107. « Il faut bien reconnaître qu'elle [la morale sexuelle de Clément] est extrêmement rigoureuse : ses préceptes dépassent souvent en sévérité les positions qui deviendront traditionnelles dans la Grande Église », J.-

P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970, p. 136.

108. Un des principaux interdits « nouveaux », le régime complexe et extensif de l'inceste, ne sera guère développé avant le haut Moyen Âge.

*5. [Passage biffé par Foucault sur le tapuscrit : « En bref le schéma du code, de la répression et de l'intériorisation des interdits n'est pas capable de rendre compte de ces processus qui permettent précisément aux codes de devenir des conduites ou aux conduites de dessiner des codes — à savoir les processus de "subjectivation". La chair est un mode de subjectivation. »]

[II]

[LE BAPTÊME LABORIEUX]

1

« Que chacun de vous soit baptisé pour obtenir le pardon . » Le baptême est jusqu'au second siècle « le seul acte ecclésiastique qui

2

puisse assurer la rémission des fautes » .

Cette rémission, les auteurs du second siècle l'associent en général à quatre effets produits par l'acte même du baptême. Celui-ci *lave*, efface, purifie : l'immersion emporte les taches. « Nous descendons

3

dans l'eau, pleins de souillures, et nous en sortons chargés de fruits . »

Il impose aussi une *marque* : « l’eau du baptême », c’est « le sceau du fils [4] de Dieu » ; ceux qui le reçoivent se trouvent ainsi consacrés à Dieu ; ils portent en eux le signe de leur appartenance et de l’engagement qu’ils ont pris : comme un cachet au bas d’un acte, l’estampille sur les bêtes [5] du troupeau ou le tatouage au bras des soldats . Le baptême, en outre, constitue une *nouvelle naissance* : il redonne la vie. Cette palingénésie est parfois représentée comme une naissance seconde. Après la première — celle qui, selon Justin, s’est faite par « nécessité » et dans « l’ignorance », à partir d’une « semence humide », dans la « conjonction de nos parents » —, le baptême nous « rajeunit » en nous faisant naître à nouveau mais cette fois dans le « libre choix » et la « connaissance » : nous devenons ainsi les enfants d’un Père qui est [6] « Père et Seigneur de toutes choses » . C’est dans le même sens que saint Irénée parlait de la « nouvelle génération » que Dieu nous [7] accorde et qui, par la foi, nous fait naître de la Vierge . Cette renaissance est également décrite comme accès à la vie par-delà la mort. Dans notre première existence, dit Hermas, nous n’avions reçu

qu'une nature mortelle ; l'homme n'y vivait que dans la mort et comme

8

mort lui-même : de l'eau rituelle où il descend, il remontera vivant .

Enfin, le baptême *illumine* : il verse dans l'âme une clarté qui vient de Dieu et la remplit tout entière ; les ombres sont dissipées, et l'âme, tout à la fois, s'ouvre à la lumière et y pénètre : « Cette ablution s'appelle illumination parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit

9

rempli de lumière . »

Sous ces différents aspects, la rémission baptismale est liée à l'accès à la vérité. D'abord parce que le baptême est donné au terme d'un enseignement : on y apprend la doctrine et l'ensemble des règles qui

10

définissent la « voie de la vie » par opposition à celle de la mort . Le baptême ne sera donné qu'à ceux qui « croient vraies les choses qu'on

[11]

leur a apprises »

. Mais il y a plus : chacun des effets qu'on attribue au baptême est à la fois un mécanisme de rémission et une procédure d'accès à la vérité. Purification, il efface les souillures et fait disparaître les taches qui obscurcissent l'âme, empêchant la venue de la lumière.

Sceau, il marque engagement et appartenance, mais il grave aussi le nom du Christ — son nom, c'est-à-dire son image désormais présente

12

dans l'âme . Régénération, il fait accéder à une vie d'où le mal est absent et qui est à la fois la « vraie » vie et la vie de la vérité. Illumination, enfin, il dissipe les ténèbres qui sont aussi bien celles du mal que de l'ignorance : alors que l'enseignement reçu dans la catéchèse préparait l'esprit en lui transmettant ces vérités qu'il lui faut accepter, le baptême lui-même coïncide avec la venue de la lumière.

Le lien, dans le baptême, entre rachat des fautes et accès à la vérité est donc, à l'époque des Pères apostoliques et des Apologistes, très fortement marqué. Lien direct, puisque ce sont les mêmes effets du baptême qui effacent les fautes et apportent la lumière. Lien immédiat, puisque ce n'est pas une fois les fautes pardonnées que la lumière est accordée comme en supplément, ni après que la foi a été complètement formée et la vérité acquise que les fautes sont remises comme en récompense. Est-ce en outre un lien « non réfléchi » — je veux dire est-ce un lien tel que pardon des fautes et connaissance de la vérité se produisent dans l'âme sans que celle-ci ait à connaître la vérité des fautes qu'elle a commises et dont elle demande le pardon ? Le rachat des fautes et l'accès à la vérité sont-ils, d'une façon ou d'une

autre, liés à la connaissance des fautes elles-mêmes et par le sujet lui-même ?

La réponse doit être nuancée. Elle dépend du sens qu'il faut donner à ce terme de *metanoia*, que les auteurs latins traduisent par *paenitentia*, et qui est régulièrement utilisé à propos du baptême.

« Ceux, dit Justin, qui croient à la vérité de notre enseignement et de notre doctrine promettent de vivre ainsi. Nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de leurs péchés et nous-mêmes prions et jeûnons avec eux » ; puis, quand vient le moment du baptême, « sur celui qui aspire à la régénération et se repent de ses fautes passées, on prononce dans l'eau le nom du Père » — et cela afin qu'ils ne restent pas enfants d'ignorance et de nécessité,

[13]

mais bien d'élection et de science . Le texte est clair : celui qui reçoit le baptême, qui devient enfant d'élection et de science, et dont les fautes sont remises, c'est celui qui non seulement a reçu l'enseignement et désire la régénération, mais aussi qui se repent. *Metanoia* ou *paenitentia* sont centrales dans le baptême.

Mais cette *metanoia* ne s'organise pas comme une pratique pénitentielle développée et réglée — c'est-à-dire comme un ensemble d'actes obligeant le sujet à prendre une connaissance aussi exacte que

possible des fautes qu’il a pu commettre, à explorer au fond de son âme les racines du mal, ses formes cachées, les défaillances oubliées, à se livrer, pour s’en corriger, à un long labeur où se mêleraient vigilance continue et renonciation progressive, et à s’infliger des rigueurs punitives proportionnées à la gravité des offenses pour tenter d’apaiser la colère de Dieu. La pénitence qui est requise dans le baptême — celui du moins qui est décrit à l’époque des Pères apostoliques et des Apologistes — ne présente pas le caractère d’une longue discipline, d’un exercice de soi sur soi ni d’une prise de connaissance de soi par soi. Un passage d’Hermas sur ce point est significatif. L’ange de la pénitence parle : « À tous ceux qui se repentent, je donne l’intelligence. Ne te semble-t-il pas que le fait de se repentir est lui-même de l’intelligence ? […] Car le pécheur comprend qu’il a fait le mal devant le Seigneur et l’acte qu’il a commis lui remonte au cœur, il se repent et ne commet plus le vice ; au contraire, il met tout son zèle à faire le bien, humilie son âme et l’éprouve puisqu’elle a péché. Tu vois [14] donc que le repentir est un acte de grande intelligence . » La pénitence est bien liée à un acte de connaissance, la *sunesis* ; mais celle-ci n’est pas connaissance au sens de savoir appris, de vérité découverte, il s’agit d’une compréhension, d’une saisie qui permet de « se rendre

15

compte » . Cette saisie comporte trois aspects : il faut, en laissant les actions autrefois commises remonter jusqu'à la surface du cœur, se convaincre qu'elles étaient mauvaises — mauvaises « vis-à-vis » de

16

Dieu , c'est-à-dire à la fois par rapport à lui, contre lui et sous son regard ; il faut comprendre qu'on doit maintenant se détourner du mal et s'attacher au contraire au bien ; il faut enfin authentifier le changement, « humilier » l'âme qui a péché, l'« éprouver » maintenant qu'elle a été rénovée, c'est-à-dire donner à soi-même et à Dieu les

17

signes qui attestent ce changement . Autour de la rupture de vie et de la renonciation-promesse que le postulant doit faire au moment du baptême, autour de cette *metanoia*, le *Pasteur* d'Hermas fait bien place à des actes de vérité. Ils sont de l'ordre de la reconnaissance plutôt que de la connaissance : en le laissant remonter jusqu'au cœur, reconnaître le mal qu'on a fait et donner les signes qui permettent de reconnaître qu'on n'est plus celui qu'on était, qu'on a bien changé de vie — qu'on est lavé, marqué du sceau, régénéré, empli par la lumière.

Il semble donc que, dans cette conception du baptême, le rapport entre rémission des péchés et accès à la vérité, aussi fort, aussi direct et

immédiat qu'il soit, ne consiste pas simplement en une conversion de l'âme, pivotant sur elle-même, se détournant de l'ombre, du mal, de la mort pour s'orienter vers la lumière, et s'ouvrir à elle, qui l'inonde. Il ne s'agit pas simplement d'une rupture, d'un passage ou d'un mouvement de l'âme où celle-ci serait à la fois acteur de sa propre conversion et agie par la bonté de Dieu qui efface les fautes dont on se détourne et lui accorde la lumière dont [elle] se détourne. La rémission des péchés et l'accès à la vérité exigent un élément tiers : la *metanoia*, la pénitence. Mais celle-ci ne doit pas être comprise comme l'exercice calculé d'une discipline. Elle n'est pas liée à une objectivation de soi, mais plutôt à une manifestation de soi. Manifestation qui est à la fois conscience et attestation de ce qu'on est en train de cesser d'être, et de l'existence régénérée selon laquelle on vit déjà. C'est la conscience-attestation d'un passage qui n'est pas simplement une transformation, mais une renonciation et un engagement. La *metanoia* ne dédouble pas l'âme en un élément qui connaît et un autre qui doit être connu. Elle fait tenir ensemble, dans l'ordre du temps, ce qu'on n'est plus et ce qu'on est déjà ; dans l'ordre de l'être, la mort et la vie, la mort qui est morte et la vie qui est la nouvelle vie ; dans l'ordre de la volonté, le détachement à l'égard du mal et l'engagement à l'égard du bien ; dans l'ordre de la vérité, la

conscience qu'on a vraiment péché et l'attestation qu'on est converti vraiment. Le rôle de la *metanoia* dans le baptême n'est pas d'aller chercher, au fond de l'âme, ce qu'elle est, pour en porter les secrets jusqu'au regard de la conscience ou sous les yeux des autres. Il est de manifester le « passage » — l'arrachement, le mouvement, la transformation, l'accès — et de le manifester à la fois comme processus réel dans l'âme et comme engagement effectif de l'âme. La *metanoia* constitue ainsi un acte complexe qui est mouvement de l'âme accédant à la vérité, et vérité manifestée de ce mouvement.

*

e

e

Les textes que Tertullien, au tournant du II et du III siècle, a consacrés au baptême témoignent d'un certain nombre de changements notables. Tant en ce qui concerne la préparation au baptême que la signification à donner au rite et à son efficacité.

A. La préparation au baptême **[*1]**

Le chapitre VI du *De paenitentia* semble donner à ce temps de préparation une importance et une valeur opératoire bien plus grandes que celles qui lui étaient attribuées par le passé. « Sommes-nous purifiés pour la raison que nous sommes absous ? non assurément.

Nous le sommes lorsqu’à l’approche du pardon, la dette de la peine est acquittée […], lorsqu’enfin Dieu menace, et non lorsqu’il pardonne. » Et un peu plus loin, il ajoute : « Nous ne sommes pas lavés pour cesser de pécher, mais parce que […] nous sommes déjà lavés au fond du

18

cœur . » Par rapport au thème d’un acte baptismal qui serait à la fois purification et rémission, Tertullien paraît effectuer un triple déplacement : dans le temps puisque la procédure de purification semble maintenant devoir précéder à la fois le pardon et le rite même de l’immersion ; dans l’opération purificatrice dont l’agent semble être désormais l’homme lui-même agissant sur soi ; dans la nature même de cette opération, où le rôle de l’exercice moral semble l’emporter sur la force de l’illumination. Bref, la purification, au lieu d’être intégrée au mouvement même qui fait passer l’âme à la lumière et lui assure la rémission, prend la forme d’une condition préalable. Et d’ailleurs, au début de ce même passage, Tertullien ne dit-il pas que l’homme doit « payer » son salut au prix de la pénitence, et que c’est elle que Dieu reçoit en échange du pardon ?

Ce texte mérite explication. Tertullien — et il y revient

19

souvent — n’entend pas contester l’efficacité du rite, ni faire passer

l'essentiel de l'opération du côté de l'homme se purifiant lui-même. Le *De baptismo* est explicitement dirigé contre une secte de caïnites qui [20] refusaient d'accepter qu'« un peu d'eau puisse laver la mort ».

Tertullien leur répond par un « éloge de l'eau », dont il rappelle les valeurs spirituelles, manifestées dans l'Écriture : eau qui fut le siège de l'Esprit avant la Création ; eau à laquelle Dieu a bien dû mêler la glaise pour façonner l'homme à son image ; eau qui a purifié la Terre dans le Déluge, libéré les Hébreux de leurs poursuivants égyptiens, donné à [21] boire au peuple élu, guéri les malades dans la fontaine de Bethsaïde . Cette eau, dotée de tels pouvoirs dans l'ancienne loi, comment en serait-elle dépourvue, maintenant que l'Esprit saint, inaugurant une [22] autre loi, est descendu sur elle pour baptiser le Christ ? L'eau du baptême reprend toutes les fonctions que l'Écriture avait préfigurées : elle soigne, elle nourrit, elle libère, elle purifie, elle permet de refaçonner l'homme et elle fait de l'âme du baptisé le trône de Dieu. Mais ces fonctions sont maintenant intégrées à l'économie du salut. Tertullien peut donc rappeler dès les premières lignes du *De baptismo* le

principe que l’eau baptismale lave les péchés, dans une formule tout à fait proche de celle qu’on rencontrait au second siècle : « Heureux sacrement que celui de notre eau qui, lavant les souillures de notre

23

aveuglement d’autrefois, nous libère pour la vie éternelle . »

Le problème est donc de savoir quelle est la place et quel est le sens de cette purification préalable, dont parle le *De paenitentia*, s’il est vrai, comme le dit *De baptismo*, que c’est l’eau du baptême qui a pouvoir de laver nos souillures.

Un reproche que Tertullien adresse à certains de ceux qui demandent le baptême peut mettre sur la voie. Il critique en effet les postulants au baptême qui se contentent de regretter quelques-unes des fautes qu’ils ont commises — considérant que cela est bien suffisant pour que Dieu pardonne toutes les autres — et se hâtent alors de demander le baptême. D’autres, au contraire, cherchent à le retarder le plus tard possible : sachant qu’ils n’auront plus le droit de pécher après avoir reçu le sacrement, mais sachant que ce sacrement effacera toutes leurs fautes, quelles qu’elles soient, ils repoussent le moment du

24

baptême pour pouvoir pécher . Or il y a dans ces deux attitudes à la fois présomption et orgueil. Et derrière cela, deux erreurs graves.

La présomption consiste à s'imaginer que, par le sacrement, on peut contraindre Dieu ; que l'homme a ainsi prise sur lui et qu'il lui suffit d'avoir recours au baptême pour obtenir de façon certaine le pardon total et définitif. C'est faire de la libéralité de Dieu « une servitude ». Tertullien ne suppose pas que ceux qui viennent au baptême dans ces dispositions insuffisantes ou mauvaises ne sont pas effectivement rachetés, il ne met pas en question l'efficacité du rite. Mais il suppose que ceux qu'on voit, par la suite, retomber, rompre l'engagement qu'ils ont pris et revenir aux fautes qui ont été remises sont ceux précisément qui se sont ainsi « glissés dans le baptême ». Ils ont pu « tromper les hommes », ils n'échappent pas à celui qui voit tout : ils retomberont. Le rachat que l'homme obtient dans le baptême, il faut le considérer comme l'effet de la *liberalitas* de Dieu — à la fois générosité qui pardonne et liberté de pardonner. Au tout début du *De paenitentia*, Tertullien donne de la chute et du pardon une interprétation très significative : Dieu, après avoir vu tous les crimes de la témérité humaine dont Adam avait donné l'exemple, avait porté condamnation contre l'homme, l'avait chassé du Paradis et soumis à la mort. Mais il était revenu à la miséricorde et s'était en lui-même

[25]

repenti . Le pardon que Dieu accorde aux hommes doit être compris

comme une sorte de *metanoia* où Dieu, librement, décide de suspendre les effets de sa colère. Prendre ce pardon pour l'effet nécessaire d'un rite auquel l'homme déciderait de se soumettre — telle est la présomption.

Quant à l'orgueil, il consiste pour le pécheur qui sollicite le baptême à se faire confiance à lui-même. Il ne se rend pas compte que, sans cesse, il peut tomber ou retomber — avant le baptême ou après. Celui qui va vers la lumière ne suit pas un chemin droit et facile. Il est comme ces animaux qui viennent de naître, à peu près aveugles,

[26]

trébuchant sans cesse et se traînant à terre . Il doit se rappeler aussi que Satan, qui s'est emparé de l'âme des hommes après la chute et qui

[27]

fait de chacune d'elles comme son Église , ne voit pas sans colère qu'il va, par le baptême, en être dépossédé. Il redouble donc d'efforts, soit pour empêcher cette défaite, soit plus tard pour reconquérir cette

[28]

place perdue . La période qui précède le baptême ne doit donc pas être celle de la confiance arrogante en soi-même. C'est au contraire le

[29]

temps « du danger et de la crainte » . À cette nécessité de la

« crainte » dans le cheminement qui mène au baptême et dans la vie même du chrétien, Tertullien accorde une très grande importance. Certes, il reprend là un thème qui lui est antérieur, mais il lui prête une modulation particulière. Il ne s'agit plus simplement de la crainte de Dieu, au sens où, dans l'Ancien Testament, il fallait craindre la colère de Dieu si ses commandements n'étaient pas respectés. Par la nécessité de la *metus* comme dimension constante de l'existence chrétienne, il entend aussi bien la crainte de Dieu que la crainte de soi-même — c'est-à-dire la peur de sa propre faiblesse, des défaillances dont on est capable, des insinuations de l'Ennemi dans l'âme, de l'aveuglement ou de la complaisance qui nous laissera surprendre par lui. Celui qui doit avoir un baptême doit avoir confiance, mais pas en lui-même, en Dieu. L'incertitude, non pas quant au pouvoir de Dieu, mais quant à sa nature à lui, à sa faiblesse, à son impuissance, ne doit pas le quitter. On peut comprendre alors l'importance d'un temps de préparation au baptême, qui n'est pas simplement l'initiation aux vérités ou l'enseignement des règles de vie. Il s'agit d'un temps qui permet au postulant de ne pas attendre, dans l'orgueil et la présomption, un pardon total que Dieu serait bien contraint d'accorder. La préparation au baptême, c'est le temps où s'apprend le respect pour la *liberalitas* de Dieu grâce à la conscience qu'on prend et de la gravité des fautes

commises, et du fait que Dieu aurait pu ne pas pardonner, et que, s'Il remet les fautes, c'est seulement parce qu'Il le veut bien. Mais c'est aussi le temps où s'acquiert le sentiment de « crainte », la *metus*, c'est-à-dire la conscience qu'on n'est jamais entièrement maître de soi, qu'on ne se connaît jamais entièrement et que, dans l'impossibilité où on se trouve de savoir de quelle chute on est capable, l'engagement qu'on prend est d'autant plus difficile, d'autant plus dangereux. En insistant sur la nécessité de la préparation au baptême, et en évoquant la purification qui doit s'y produire, Tertullien n'entame pas le principe fondamental de la rémission par le sacrement lui-même, mais il restructure un rapport à Dieu et à soi-même dans cette procédure de rachat. Dieu est à la fois tout-puissant et entièrement libre quand il pardonne ; l'homme qui se soumet à la procédure du rachat ne doit jamais être entièrement sûr de lui-même. La préparation au baptême purifie : non pas en ce sens qu'elle peut à elle seule assurer le rachat, mais en ce sens qu'elle conduit au contraire à tout attendre de la libre générosité de Dieu pour effacer des péchés dont on se détache non seulement par le repentir de ceux qu'on a commis, mais par un rapport de crainte qu'on établit en permanence de soi à soi. Une telle préparation ne se borne pas à rompre avec ce qu'on était, elle doit enseigner à se détacher, en quelque sorte, continûment de soi.

On comprend dès lors la conception, en partie nouvelle, que Tertullien se fait de la préparation au baptême. Il double la catéchèse, et l'enseignement des vérités et des règles, d'un travail de purification morale. Et inversement, il tend à organiser le mouvement de la *metanoia* sous une forme réglée dès le début de la préparation. Il faut penser cette période comme un temps où on apprend non seulement les vérités qu'il faut croire, mais la pénitence qu'il faut pratiquer. « Le pécheur doit pleurer ses fautes avant le moment du pardon, car le temps de la pénitence est celui du danger et de la crainte. Je ne conteste pas à ceux qui vont descendre dans l'eau l'efficacité du bienfait de Dieu. Mais pour y parvenir, il faut se mettre à la peine. »

30

Elaborandum est . Labeur qui a sa forme, ses règles, ses outils, sa

31

ratio . C'est cela que Tertullien appelle la *discipline de la pénitence*, à laquelle doit se soumettre, avant de se plonger dans l'eau, le postulant au baptême : « Seigneur, accorde à tes serviteurs de connaître ou d'apprendre de ma bouche la discipline de la pénitence, en ce sens

32

qu'il est défendu aux Auditeurs eux-mêmes de pécher . »

De cette discipline, en ce qu'elle a de nécessaire, de réglé, mais de

simplement préalable, Tertullien trouve le modèle dans le baptême johannique. On sait les problèmes extrêmement difficiles — et les innombrables discussions — que soulevait l'existence de ce baptême antérieur au Sauveur (et qui par conséquent ne pouvait pas assurer le salut), mais auquel le Sauveur lui-même s'est soumis. Baptême purement humain, puisqu'il ne fait pas descendre l'Esprit saint dans l'âme de ceux qui le reçoivent, baptême donné par un Précurseur dont le rôle est d'annoncer Celui qui s'avance selon la promesse, il faut le

33

comprendre comme « le baptême de la pénitence » . Et si le Christ le reçoit, ce n'est pas que lui-même ait à pratiquer la pénitence : c'est pour montrer que désormais, dans le temps nouveau, le baptême marquera la venue de l'Esprit saint, donc la lumière et le salut ; mais c'est aussi pour montrer que le baptême de l'Esprit doit être précédé par le baptême de la pénitence, comme le sacrement des chrétiens l'a été par la mission de Jean. Le Précurseur « recommandait la pénitence, qui a pour but de purifier les esprits, afin que la pénitence transformant, effaçant et bannissant dans le cœur de l'homme toutes les souillures de la vieille erreur […], préparât à l'Esprit saint qui allait

34

descendre le sanctuaire d'un cœur pur » . Donc ce que d'un mot

nous enseigne le baptême de Jean, c'est, dit le *De baptismo*, que la

[35]

« pénitence précède ; vient ensuite la rémission »

.

Sur cette discipline pénitentielle préalable au baptême, Tertullien donne très peu de détails. Quelques règles négatives : ne pas donner le baptême trop tôt, car il y a toujours plus de danger à le précipiter qu'à le retarder ; ne pas l'accorder à n'importe qui, ce qui revient à offrir les choses saintes aux chiens, aux pourceaux des perles ; ne pas le donner aux enfants, ni aux personnes non mariées dont la continence n'est pas assurée. Quelques prescriptions globales : « le pécheur doit pleurer ses

36

fautes avant le temps du pardon » ; et lorsque le moment du baptême approche, ceux qui vont y accéder « doivent invoquer Dieu par des

37

prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements, des veilles » . Mais ce qui est significatif, ce sont les deux sortes d'effets que Tertullien attend de cette discipline, outre la purification proprement dite de l'âme. Si elle est rigoureuse et exigeante, c'est qu'elle doit constituer, pour celui qui aspire à la vie chrétienne, un « exercice ». Contre le chrétien, l'Ennemi ne désarme pas, au contraire : il s'acharnera pour le

vaincre, et le baptisé devra avoir pris l'habitude de ses assauts, de ses pièges, de ses séductions pour pouvoir lui résister. Il faut qu'il ait appris à le connaître et qu'il ait dressé son âme à lui résister. Puisqu'il est si grave de retomber après avoir été une première fois absous, le baptisé doit être prêt à la lutte et armé pour triompher de l'Ennemi. La pénitence est cette préparation — entraînement des forces et acquisition de la vigilance — qui permettra de ne plus retomber. Si la pénitence, si la *metanoia* doit faire corps dès le début avec la préparation au baptême, c'est qu'elle est non seulement une purification, mais un exercice et un exercice qui, s'il est indispensable pour être racheté, doit être utile après le rachat, et tout au long de la vie chrétienne. Dès ses formes pré-baptismales, la pénitence apparaît comme cette forme d'exercice de soi sur soi qui doit être coextensive à la vie tout entière du chrétien.

Mais elle a aussi un autre sens qu'on a déjà rencontré : elle est le prix dont on paie le rachat. « Quel calcul, aussi insensé qu'injuste, de ne pas accomplir la pénitence et d'espérer la rémission des fautes, c'est-à-dire de ne pas payer le prix et de tendre la main pour recevoir la marchandise ! Le Seigneur a mis le pardon à ce prix : il nous offre

[38]

l'impunité en échange de la pénitence . » Il peut sembler que

Tertullien revienne dans ce passage à l’idée d’un échange égal, donc d’un mécanisme contraignant : l’homme ayant acquitté le prix qu’il faut, Dieu n’aurait plus qu’à lui donner le pardon. Tel n’est pas, cependant, le sens du texte. Les pièces qu’on donne dans la pénitence ne vaudront jamais ce que Dieu accorde en retour — la vie éternelle. Et donc la générosité de Dieu ne sera jamais contrainte. La monnaie de la pénitence ne mesure pas la valeur de la rémission obtenue, elle atteste l’authenticité de ce qui est donné en paiement. Elle n’est pas envisagée comme unité comptable, mais comme élément de preuve, ou plutôt d’épreuve. La suite du texte le montre clairement : le vendeur, quand on achète, « commence par examiner l’argent qui lui est compté, pour voir s’il n’a pas été rogné, abrasé, altéré ; ainsi croyons-nous que le Seigneur commence par éprouver la pénitence ». En parlant de la pénitence-rétribution, Tertullien ne vise pas un achat qu’on ferait à Dieu, mais une épreuve à laquelle, devant lui, on se soumet. *Probatio paenitentiae*. Il s’agit de donner les preuves solides, tangibles, authentiques du changement qui se produit dans l’âme, du travail qu’on opère sur soi, de l’engagement qu’on prend, de la foi qui se forme. Comme il est dit un peu plus loin, dans une formule resserrée, « la foi commence et se recommande par la foi de la pénitence ». Le mot de pénitence désigne ainsi deux choses : et le changement de

l’âme, et la manifestation de ce changement dans des actes qui permettent de l’authentifier. Elle doit être preuve de soi-même.

Ces analyses de Tertullien ne sont ni isolées ni prémonitoires, même si elles ont une autre tonalité que celles de son contemporain Clément d’Alexandrie, et même si elles sont plus élaborées que celles de Justin.

À l’époque même où écrivait Tertullien une institution nouvelle se développait qui avait pour rôle d’organiser, de régler et de contrôler cette purification antérieure au baptême dont parlait le *De paenitentia*. Sans doute s’agit-il moins d’une innovation radicale que d’une institutionnalisation, selon un modèle qui tend à donner une forme générale aux pratiques de catéchèse et de préparation au baptême. À cette mise en place d’un catéchuménat qui au cours du IIIe siècle a pris de plus en plus l’allure d’un « ordre », à côté de celui des baptisés, les historiens reconnaissent plusieurs raisons : l’afflux des postulants, avec ce que cela pouvait comporter d’affaiblissement dans l’intensité de la vie religieuse ; l’existence des persécutions, entraînant l’abandon de leur foi par ceux qui n’étaient pas suffisamment préparés ; la lutte contre les hérésies, impliquant une formation plus rigoureuse tant du point de vue des règles de vie que des contenus doctrinaux. À quoi il

faut peut-être ajouter le modèle des religions à mystère, avec le soin

39

qu'on y prenait à former les initiés . Le catéchuménat constitue un temps de préparation, fort long (il peut durer trois ans), dans lequel la catéchèse et l'enseignement des vérités et des règles sont associés à un ensemble de prescriptions morales, d'obligations rituelles et pratiques, et de devoirs. De plus — et c'est ce qui est à retenir ici —, cette préparation est scandée de procédures destinées à « éprouver » le postulant : c'est-à-dire à manifester ce qu'il est, attester le « labeur » qu'il effectue, rendre témoignage de sa transformation et de l'authenticité de sa purification. Ces procédures correspondent à cette « *probatio* » dont Tertullien faisait une des significations de la discipline de pénitence indispensable, selon lui, à la préparation baptismale. Et elles montrent que la *metanoia* ne doit pas être comprise seulement comme le mouvement par lequel l'âme se tourne vers la vérité en se détachant du monde, des erreurs et des péchés, mais aussi [comme] un exercice où l'âme doit se révéler avec ses qualités et sa volonté. C'est en somme la face institutionnelle du principe que l'accès de l'âme à la vérité ne peut pas s'accomplir sans que l'âme ne manifeste sa propre vérité : celle-ci est en quelque sorte « le prix », pour reprendre la métaphore de Tertullien, avec son sens bien particulier, que l'âme doit

payer pour accéder à la lumière qui finalement l’emplira.

La Tradition apostolique d’Hippolyte porte le témoignage le plus détaillé sur ce que pouvaient être ces procédures de probation, telles

40

qu’elles avaient cours au moins dans le catéchuménat occidental . Elle en décrit plusieurs avant le moment terminal de la « profession de foi », lorsque le baptisé affirmait solennellement, en réponse à une triple interrogation, qu’il croyait au Père, au Fils et au Saint-Esprit : en ce point, le catéchumène manifestait lui-même l’authenticité de sa croyance dans une proclamation à laquelle allait répondre, par l’épiclèse des noms et l’imposition des mains, la venue de l’Esprit et l’illumination. L’accès à la vérité et la manifestation de l’âme en sa vérité se réunissaient ainsi dans l’acte même du baptême. Mais *La Tradition apostolique* indique et décrit avec assez de détails d’autres actes de probation, qui s’échelonnaient au long de la préparation du baptême. On peut les regrouper sous trois grandes formes.

1. L’enquête interrogatoire. Il s’agit d’une procédure relativement simple, se déroulant selon un jeu de questions et de réponses. Elle avait lieu, sinon en secret, du moins avec une participation restreinte : les « docteurs », chargés du catéchuménat, le postulant lui-même, et ceux

41

qui « l’avaient amené », jouant le rôle de témoins et de garants .

L’enquête semble avoir porté sur des données extérieures : statut du postulant, profession exercée — ceci à cause d’un certain nombre d’incompatibilités —, manières de vivre. Mais elle portait aussi sur des éléments intérieurs — et essentiellement sur le rapport du postulant à son ancienne religion et les raisons qui pouvaient le diriger vers la croyance chrétienne. « Qu’ils soient d’abord amenés aux docteurs avant que le peuple n’arrive. Qu’on leur demande la raison pour laquelle ils recherchent la foi. Que ceux qui les amènent rendent témoignage à leur sujet afin qu’on sache s’ils sont capables d’écouter. Qu’on examine aussi leur manière de vivre : a-t-il une femme, est-il esclave ? […] Qu’on s’enquière des métiers et professions de ceux

[42]

qu’on amène pour les instruire . »

Après avoir été reçus comme auditeurs, les catéchumènes avaient à mener, pendant une période qui pouvait s’étendre jusqu’à trois ans, une vie où l’enseignement des vérités fondamentales était associé à des obligations religieuses, mais aussi à des règles de conduite, à des tâches et à des œuvres. Au terme de cette période, une seconde enquête avait lieu, dans des formes semble-t-il fort semblables à la première. Les témoins-garants sont eux aussi questionnés. Mais l’examen porte cette

fois sur la période du catéchuménat lui-même : « Quand on choisit ceux qui vont recevoir le baptême on examine leur vie : Ont-ils vécu honnêtement pendant qu’ils étaient catéchumènes ? Ont-ils honoré les veuves ? Ont-ils visité les malades ? Ont-ils fait toutes sortes de bonnes œuvres ? Si ceux qui les ont amenés rendent témoignage pour chacun :

43

il a agi ainsi, ils entendront l’évangile . » C’est alors que les catéchumènes étaient acceptés pour le baptême. Ils étaient alors soumis pendant quelques semaines — en général celles qui précédaient Pâques — à une préparation plus intense : prières, jeûnes, veilles dont la rigueur devait témoigner de leur foi. C’est cette période

44

que Chrysostome devait appeler « le temps de la palestre » .

2. Les épreuves d’exorcismes. L’imposition des mains et le souffle sur le visage sont des rites anciens destinés à chasser les esprits qui se sont emparés du corps et de l’âme d’un homme. Ils ont été très

45

anciennement associés au baptême . Mais ils n’ont peut-être pas eu

e

toujours l’extension et la multiplicité qu’on leur connaît au IV siècle, lorsqu’on les emploie dès le début de l’entrée du postulant dans

46

l’ordre des catéchumènes , et quand on y a recours à plusieurs reprises pendant le temps où il reste auditeur. En revanche, *La Tradition apostolique* indique, pour la fin déjà du second siècle, l’exigence d’un exorcisme solennel peu de temps avant que le baptême soit donné : « Quand le jour approche où ils doivent être baptisés, l’évêque exorcise chacun d’eux afin de reconnaître s’ils sont purs *(ut possit cognoscere si mundi sunt).* Si on en trouve un qui n’est pas pur, qu’il soit écarté : c’est qu’il ne s’est pas assez appliqué à la parole de la

47

doctrine de la foi . » À l’époque de saint Augustin, un rite de même

48

type a lieu juste avant le baptême . Le postulant dépouille le cilice et pose dessus les pieds — dans un geste qui manifeste qu’on dépouille le vieil homme et qui fait partie des pratiques traditionnelles d’exorcisme. L’évêque prononce les imprécations et, à les écouter sans broncher, le catéchumène montre qu’il est affranchi des esprits impurs. L’évêque prononce alors les paroles : *« Vos nunc immunes esse probavimus. »* Ces exorcismes ne se réfèrent sans doute pas à une forme de

49

possession semblable à celle des énergumènes . L’imposition des

mains signifierait un transfert de pouvoir : la substitution au pouvoir de l’Esprit mauvais, qui règne sur l’âme de l’homme depuis la chute, du pouvoir de l’Esprit saint. Le premier est détrôné, dépossédé, chassé de cette âme et de ce corps où il a établi son siège, et ceci par le pouvoir de celui qui est plus fort que lui, mais ne peut coexister avec lui, ni descendre par conséquent dans une âme dont l’autre n’aurait pas été [50] déjà expulsé . Mais l’exorcisme est aussi une épreuve de vérité : en expulsant l’Esprit du mal, il opère dans l’âme le partage du pur et de l’impur, il la soumet à une procédure d’authentification comme celle à [51] laquelle on expose un métal quand on le fait passer au feu : on chasse les éléments qui l’altèrent, on mesure son degré de pureté. Les expressions employées par la tradition et la formule que cite saint Augustin indiquent bien que l’exorcisme « éprouve », « montre » et permet de « reconnaître ». Il constitue à sa manière un examen de l’âme.

De là les expressions qui sont régulièrement employées au IVe siècle, et par la suite, pour désigner ces pratiques d’exorcisme. Dans l’ *Explanatio symboli*, où Ambroise explique à ceux qui viennent recevoir

le baptême le sens des rites auxquels ils ont été soumis, l'auteur place l'exorcisme parmi les « *mysteria scrutaminum* » : « On a cherché à savoir s'il y a quelque impureté dans le corps de l'homme ; par l'exorcisme, on s'est enquis de la sanctification non seulement du corps, mais de

[**52**]

l'âme

. » Et l'évêque Quodvultdeus, s'adressant à ceux qui vont recevoir le sacrement, prête le même sens à l'exorcisme : « On célèbre sur vous l'examen et le diable est extirpé de votre corps, tandis que le Christ, à la fois humble et très haut, est invoqué. Vous demanderez

[**53**]

alors : éprouve-moi, Seigneur, et connais mon cœur

. »

3. Enfin, la confession des péchés que ni la *Didakhê* ni l' *Apologie* de Justin n'évoquaient comme exigence préalable au baptême est au contraire régulièrement mentionnée depuis le *De baptismo* de Tertullien. « Ceux qui vont accéder au baptême doivent invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles. Ils s'y prépareront aussi par la confession de tous leurs péchés d'autrefois. Et ceci en souvenir du baptême de Jean dont il est dit

54

qu'on le recevait *en confessant ses péchés* . » Cette « confession » est donc tout à fait différente de l'interrogatoire qui ouvrait et clôturait le temps où le catéchumène était auditeur. Ce n'est pas une information que les responsables demandent sur la vie et la conduite passées d'un postulant, c'est un acte que celui-ci fait de lui-même, parmi les autres exercices de piété et d'ascétisme. S'agissait-il d'un aveu détaillé et fait à un prêtre de « toutes les fautes » commises dans le passé ? Tertullien mentionne seulement que les chrétiens d'aujourd'hui doivent se réjouir de n'avoir pas à faire, comme au temps de Jean, « un aveu

[55]

public de nos iniquités et de nos hontes »

. Faut-il alors comprendre

que le catéchumène avait à faire l'examen de sa vie passée, à rappeler le souvenir de ses fautes, et à en rapporter la confidence soit à l'évêque, soit à celui qui avait la charge de le guider ? C'est possible. Et les textes les plus tardifs donnent bien à comprendre qu'à cette époque, avant le baptême, celui qui le sollicitait avait à faire auprès de l'évêque ou du

56

prêtre un acte particulier dans lequel il « confessait » ces péchés.

En tout cas, il faut rappeler que le terme de *confessio* a alors une

57

signification très large — équivalente au mot grec d'exomologèse : acte global par lequel on se reconnaît pécheur. Et la « *confessio peccatorum* » à laquelle on convoque celui qui veut se faire chrétien n'est sans doute pas à comparer à la remémoration et à la confidence détaillée et exhaustive de toutes les fautes, selon leurs catégories, leurs circonstances et leur gravité respectives ; mais [il faut] plutôt [penser à]

***2**

un acte — ou plusieurs actes — par lequel on se reconnaît pécheur, devant Dieu et éventuellement devant un prêtre. Il s'agit pour l'essentiel de manifester la conscience qu'on a d'avoir péché, d'être pécheur et la volonté de se détacher de cet état. Témoignage de soi-même sur soi-même, attestation du passage, plutôt que recollection, par la mémoire et le récit, de « toutes les fautes » effectivement commises.

C'est le sens qui semble se dégager d'un passage du *De sacramentis* de saint Ambroise : « Quand tu t'es fait inscrire [pour être baptisé], le prêtre a pris de la boue et te l'a étendue sur les yeux. Qu'est-ce que cela signifie ? Que tu avais à confesser ton péché *(fatereris)*, à reconnaître ta conscience *(conscientiam recognoscere)*, à faire pénitence de tes fautes *(paenitentiam gerere)*, c'est-à-dire à reconnaître *(agnoscere)* le sort de la race humaine. Car celui qui vient au baptême a beau ne pas avouer de

péché, cependant il accomplit, par là même, la confession de tous ses péchés, parce qu'il demande le baptême pour être justifié, c'est-à-dire pour passer de la faute à la grâce […]. Aucun homme n'est sans péché ; il se reconnaît homme *(agnoscit se hominem)* celui qui cherche [58] refuge au baptême du Christ . »

Texte important. D'abord parce qu'il permet d'apercevoir l'ampleur du sens que prend le mot *confessio* : depuis l'acte par lequel on avoue effectivement une faute déterminée jusqu'à la reconnaissance du fait qu'à titre d'homme on ne peut pas ne pas être pécheur. Mais aussi par l'insistance à montrer que le passage de la faute à la grâce — qui est le propre du baptême — ne peut pas s'accomplir sans un certain « acte de vérité ». Acte « réfléchi » en ce sens que le catéchumène est appelé à manifester explicitement, sous forme d'une attestation, la conscience qu'il a d'être pécheur. Pas de rémission, pas d'accès salvateur à la lumière, sans un acte dans lequel s'affirme la vérité de l'âme pécheresse, qui vaut en même temps comme marque véridique de la volonté de ne plus l'être. Le « dire vrai sur soi-même » est essentiel dans ce jeu de la purification et du salut.

D'une façon générale, depuis la fin du second siècle on voit la place croissante qu'occupe, dans l'économie du salut de chaque âme, la

manifestation de sa propre vérité : sous la forme d'une « enquête » où l'individu est l'interlocuteur d'un questionnaire ou l'objet d'un témoignage ; sous la forme d'une épreuve purificatoire où il est la cible d'un rite d'exorcisme ; sous la forme enfin d'une « confession », où il est à la fois le sujet qui parle et l'objet dont il parle, mais où il s'agit d'attester qu'on se sent pécheur plutôt que de faire le relevé exact des péchés qui devront être remis. Mais il est clair que la pratique de la confession baptismale ne peut se comprendre dans sa forme et dans son évolution qu'en rapport avec le développement si important de la « seconde pénitence » — à partir de cette même fin du IIe siècle. L'institution du catéchuménat, la volonté de soumettre les postulants à des règles de vie rigoureuses, la mise en jeu de procédures de vérification et d'authentification ne peuvent pas être séparées des nouveaux développements de la théologie du baptême tels qu'on peut les observer à partir du IIIe siècle : il y a là tout un ensemble où la liturgie, les institutions, la pratique pastorale et les éléments théoriques s'appellent et se renforcent les uns les autres. Il ne s'agit pas cependant d'une nouvelle théologie baptismale, mais plutôt d'une accentuation nouvelle. Elle est sensible sur deux points en particulier : le thème de la

mort et celui du combat spirituel.

À partir du moment où le baptême fut conçu comme régénération et seconde naissance, il comportait un rapport à la mort — en ce sens au moins qu’après une première génération qui était vouée à la mort, il faisait « renaître » à une vie qui était la vraie vie. Le baptême était référé à la mort, dans la mesure où il en délivrait. Ainsi Hermas, à propos des âmes-pierres avec lesquelles on construit la Tour de l’Église : « Il leur fallait sortir de l’eau pour recevoir la vie : elles ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu autrement qu’en rejetant la

[59]

mort qu’était leur vie antérieure . » Mais à partir de la fin du second siècle, on voit se développer le thème que le baptême, s’il ouvre l’accès à la vie, doit être lui-même une mort ; et si le Christ par sa résurrection a annoncé cette « nouvelle naissance », il a dans sa propre mort montré ce qu’était le baptême. Celui-ci est une manière de mourir avec et dans le Christ. Il se produit ainsi dans la théologie baptismale à partir de la fin de cette époque un retour à l’Épître aux Romains et à la conception paulinienne du baptême comme mort : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême, afin que, tout comme il est ressuscité des

[60]

morts […], nous marchions en nouveauté de vie . »

Tertullien dans le *De resurrectione carnis* se référait au texte de saint Paul : il posait le principe que nous mourons dans le baptême *per simulacrum*, mais que *per veritatem* nous ressuscitons dans la chair, [61] « comme le Christ » . Mais c'est surtout après Tertullien, qui n'y fait allusion ni dans le traité sur la pénitence ni dans celui sur le baptême, que cette relation du baptême à la mort à travers la passion du Christ sera développée. On fait valoir toute une série d'analogies : entre [62] l'immersion et l'ensevelissement , entre la piscine et la « forme du [63] tombeau » , entre la triple plongée qui suit la triple profession de foi [64] et les trois jours qui s'écoulent de la crucifixion à la Résurrection . À travers ces analogies, plusieurs thèmes se font jour. Au premier rang, on trouve l'idée que le baptême doit s'accompagner de la mise à mort du vieil homme : il faut, selon l'Épître aux Romains, « le crucifier afin [65] que le corps du péché soit détruit » .

Baptême « saumâtre et amer » dont Origène voit la préfiguration dans la traversée du désert qui a dû précéder le retour à la Terre

66

promise . Mais puisque l’ancienne vie dont on se dépouille en la crucifiant n’était que la mort elle-même, il faut donc concevoir le baptême comme mort de la mort. C’est ce qu’explique saint Ambroise dans un passage important du *De sacramentis* : après la faute d’Adam, Dieu avait condamné l’homme à mourir. Châtiment redoutable et sans remède ? Non, et pour deux raisons : parce que Dieu a permis à l’homme de ressusciter ; mais aussi parce que la mort, comme terme de la vie mortelle, est aussi le terme du péché : « Quand nous mourons, nous cessons de pécher. » Ainsi la mort, instrument du châtiment, se trouve, quand elle est associée à la résurrection, devenir un instrument de salut : « la condamnation sert de bienfait » ; « les deux choses sont en notre faveur : la mort est la fin des péchés et la résurrection est la

67

réparation de la nature » . Le baptême constitue donc comme une inversion du sens de la mort : une mort qui fait mourir au péché et à la mort, et qui donc à ce titre doit être ardemment désirée.

Mais il y a plus : cette mort dans le baptême ne doit pas seulement ensevelir une fois pour toutes la dépouille de la vie que le chrétien a abandonnée, elle doit le marquer pour toujours et tout au long de sa vie de chrétien. Il a reçu en effet, avec le sceau du baptême, le signe de

la crucifixion. Telle est alors la « ressemblance » à laquelle il doit subordonner sa vie. À l' *homoiôsis tô theô* qui promettait à celui qui en était capable une vie de lumière et d'éternité, on tend à substituer le principe d'une ressemblance au Christ dans sa passion, et donc d'une vie chrétienne placée sous le signe de la mortification.

1. Ce recentrage de la conception du baptême autour de la mort, ou du moins de la relation mort-résurrection, a trois conséquences en ce qui concerne l'idée qu'on se fait de la *metanoia* indispensable au baptême. La première, c'est que cette conversion de l'âme, ce détachement par lequel on renonce au monde du péché et on se détourne de la voie de la mort, prend de plus en plus la forme d'un exercice de soi sur soi qui consiste en une mortification — en une mise à mort volontaire, appliquée, continue de tout ce qui peut dans l'âme ou le corps attacher au péché. La seconde, c'est que cette mortification ne doit pas se localiser dans le seul moment du baptême, mais elle exige une longue et lente préparation. Elle ne doit même pas prendre fin avec l'immersion rédemptrice, il lui faudra se poursuivre en une vie de mortification qui n'aura de terme que dans la mort elle-même. Le baptême, comme mort et résurrection, ne marque plus simplement l'entrée dans la vie chrétienne, il est une matrice permanente pour cette vie. Enfin, autre conséquence, l'exigence d'une *« probatio »*, qui

avait à vérifier et le désir et la capacité du postulant à accéder à la vérité, tendra, tout en conservant ce rôle, à faire une place de plus en plus grande à un ensemble d'« épreuves » qui sont à la fois exercices de mortification et authentification de cette mort au péché — de cette mort « à la mort du péché ». Le rapport de soi à soi, entendu comme labeur de soi sur soi et comme prise de connaissance de soi par soi, prend ainsi une place de mieux en mieux marquée dans le processus global de la conversion-pénitence que désigne le mot de *metanoia*.

2. Mais un autre facteur intervient, avec des effets convergents. C'est le développement, dans la théologie de la faute et du baptême, du thème de l'Ennemi présent dans l'âme et régnant sur elle. Il ne faut pas s'y tromper, en effet : la spécification des pratiques d'exorcisme et leur multiplication, dans la période du catéchuménat comme dans les rites qui précèdent aussitôt le baptême, ne traduisent pas le triomphe d'une conception démonologique du mal. On assiste plutôt à toute une série d'efforts pour articuler sur l'idée nouvelle de péché originel la toute-puissance d'un Dieu qui accepte de sauver et le principe que chacun est responsable de son salut. La conception de Tertullien répondait à cette exigence : il voyait l'effet de la chute non seulement dans le fait que l'homme était voué à la mort, que son âme était corrompue et sa vie abandonnée au mal, mais plus précisément dans le

fait que Satan avait pu établir son empire sur les hommes, et jusque dans le fond de leur cœur. En juriste, il pensait plus, semble-t-il, à une possession entendue comme juridiction et exercice d’un pouvoir que comme insinuation d’entités étrangères. Le baptême avait alors pour effet de produire une « dépossession » qui avait deux aspects : l’Esprit saint pouvait trouver son siège dans l’âme affranchie par la purification ; et l’homme acquérait une force plus forte que celle des démons — il pouvait leur résister, il pouvait leur commander. De la chute au salut, c’était tout un rapport de forces qui jouait et se renversait : ni l’homme n’était absolument contraint au mal avant la venue du Sauveur, ni personne n’était inconditionnellement racheté, après son sacrifice. Tout était combat. Mais ce combat n’affrontait pas Dieu au principe du mal : il se déroulait entre l’homme et celui qui s’était révolté contre Dieu, voulait s’emparer de son âme et ne pouvait supporter « sans gémir » qu’on la lui arrache.

C’est ce thème du combat spirituel qui, à partir du IIIe siècle, va donner un sens particulier aussi bien à la préparation du baptême qu’aux effets qu’on en attend. La préparation doit être lutte contre l’Ennemi, effort sans cesse renouvelé pour le vaincre, appel au Christ pour qu’il apporte son secours et pourvoie à la faiblesse de l’homme.

Mais le baptême ne donnera ni la sécurité ni le repos : l'Ennemi sera d'autant plus acharné qu'il se sent dépossédé ; et puisqu'il ne règne plus dans l'âme, il essaiera de s'y réintroduire. Le chrétien, s'il ne s'est pas préparé comme il faut à être chrétien, retombera.

On le voit : tout comme le thème de la mort, impliqué par celui de la régénération, de la seconde naissance, de la résurrection, s'est infléchi vers celui de la mortification, de même celui de la purification qui détache l'âme de ses souillures s'infléchit vers l'idée d'un combat spirituel. Et chacune de ces deux inflexions prête au sujet un rôle de plus en plus important : le baptême doit être préparé, accompagné et prolongé d'opérations que le sujet exerce sur lui-même dans la forme de la mortification, ou à l'intérieur de lui-même sous les espèces du combat spirituel. Il établit de lui-même à lui-même un rapport complexe, ardu, changeant. Sans doute, la doctrine n'admet en aucune façon que la toute-puissance de Dieu soit de ce fait entamée ou limitée (même s'il a été fort difficile de construire théoriquement le système de cette toute-puissance en face de la liberté humaine). Mais, en s'en tenant à ce qui concerne le propos présent, on voit combien ces rapports de soi à soi sont devenus indispensables dans le cheminement du sujet à la lumière et au salut.

3. Or tout cela incline vers un autre changement d'accent dans la

doctrine du baptême : celui qui concerne l'effet du sacrement. Sur ce point, je serai très bref : me bornant à rappeler, pour le début du

e

e

III siècle, les indications d'Origène et pour la fin du IV les thèses de

***3**

saint Augustin .

1. Actes des Apôtres, II, 38.

2. A. BENOÎT, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 188.

3. *Épître du Pseudo-Barnabé*, XI, 11.

4. HERMAS, *Le Pasteur, Similitudo IX*, 16, 2-4.

5. Sur les différentes significations du sceau, cf. F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911. D'après HERMAS, il apparaît comme le sigle dont on se sert pour pouvoir entrer dans un endroit réservé : *« hina eiselthôsin eis tên basileian tou theou »* (*Similitudo XIX*, 16, 4).

6. JUSTIN, *Première apologie*, 61. Noter que cette seconde naissance est décrite avec le vocabulaire qui caractérise l'acte vertueux et la sagesse.

7. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, IV, 33, 4.

8. HERMAS, *Le Pasteur, Similitudo IX*, 16, 3-5.

9. JUSTIN, *Première apologie*, 61.

10. *Didakhê*, I-IV. Sur le contenu et la forme de cette catéchèse, au cours du

second siècle, cf. A. TURCK, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*,

Paris, 1962.

11. [JUSTIN, *Première apologie*, 61, 2.]

12. Ainsi dans les *Excerpta ex Theodoto* (86) [de CLÉMENT D'ALEXANDRIE] :

« L'âme fidèle qui a reçu le "sceau" de la Vérité, "porte sur elle les marques du

Christ". » Sur ce rapport sceau-image-vérité, cf. F.- J. POSCHMANN, *Paenitentia*

secunda, Bonn, 1940.

13. JUSTIN, *Première apologie*, 61, 10.

14. HERMAS, *Le Pasteur*, *Mandatum IV*, 2, 2. Le mot *sunesis* est traduit par intelligence.

15. PLATON, dans le *Cratyle*, explique que, dans la *sunesis*, l'âme

accompagne les choses dans leur marche (*sumporeuesthai*, 412a-b).

16. HERMAS, *Le Pasteur*, *Mandatum IV*, 2, 2 : « *Emprosthen tou kuriou*. »

17. [*Ibid.*] Le mot employé par Hermas est *basanizein* qu'on utilise pour désigner l'action de la pierre ou les moyens utilisés pour vérifier que le témoin

dit vrai.

*1. [Ce « A » ne sera pas suivi d'un « B » dans le manuscrit.]

18. « *Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam*

jam corde loti sumus », TERTULLIEN, *De paenitentia*, VI.

19. [Note vide.]

20. [TERTULLIEN, *De baptismo*, II, 2.]

21. Les pouvoirs spirituels de l'eau sont rappelés par TERTULLIEN dans le *De baptismo*, [III, 2 ; III, 5 ; VIII, 74 ; IX, 1 ; V, 5].

22. Sur le baptême du Christ comme fin de l'ancienne loi et début de la nouvelle, cf. TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*.

23. TERTULLIEN, *De baptismo*, I, 1.

24. TERTULLIEN, *De paenitentia*, VI.

25. « … *Cum rursus ad suam misericordiam* […] *irarum pristinarum* », *ibid.* , II.

26. *Ibid*., VI.

27. [*Ibid.* , VII.]

28. *Ibid*.

29. *Ibid*., VI.

30. *Ibid*., VI, 9.

31. « *Ceterum ratio ejus, quam cognito Domino discimus, certam formam tenet* »

[« Au reste, la règle de la pénitence, que nous connaissons en même temps que le Seigneur, est assujettie à des formules certaines », trad. E.-A. de Genoude] , *ibid*., II .

32. *Ibid*., VII.

33. *Ibid*., II.

34. *Ibid*.

35. [TERTULLIEN, *De baptismo*, X, 6.]

36. TERTULLIEN, *De paenitentia*, VI.

37. TERTULLIEN, *De baptismo*, XX, 1.

38. TERTULLIEN, *De paenitentia*, VI.

39. Ce sont en tout cas ces quatre raisons qui sont évoquées par

[A. TURCK, « Aux origines du catéchuménat », *Revue des sciences philosophiques et*

théologiques, t. 48, 1964, pp. 20-31].

40. [Note vide.]

41. Sur ce point, cf. M. DUJARIER, *Le Parrainage des adultes aux trois premiers*

siècles de l'Église, Paris, 1962.

42. HIPPOLYTE, *La Tradition apostolique*, 15-16. Les *Canons* attribués à HIPPOLYTE insistent sur l'examen des motifs d'embrasser le christianisme, de façon à écarter ceux qui voudraient tromper : *« examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultu respuant ne forte intrent illudendi causa »* [« que ceux qui viennent à l'église pour devenir chrétiens soient examinés en toute rigueur […] de peur qu'ils n'entrent par moquerie », trad. R.-G. Coquin] (canon 10).

43. HIPPOLYTE, *La Tradition apostolique*, 20.

44. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, catéchèse III, 8.

45. F. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual : eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.

46. Cf. R. F. REFOULÉ, « Introduction » au *De baptismo* de TERTULLIEN (Paris, 1976).

47. HIPPOLYTE, *La Tradition apostolique,* [20].

48. SAINT AUGUSTIN, Sermon 216, *Ad competentes*, XI.

49. C'est l'opinion d'A. DONDEYNE, « La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 28, 1932.

50. Sur cette impossibilité de coexistence dans une même âme de l'Esprit mauvais et de l'Esprit saint, cf. ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, VI, 3.

51. Ce rapprochement est très fréquent. Ainsi CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse,* § 9.

52. [SAINT AMBROISE, *Explanatio symboli*, 1.]

53. [QUODVULTDEUS, *Sermones*, *1-3, « De symbolo ad cathechumenos ».*]

54. TERTULLIEN, *De baptismo*, XX, 1.

55. [*Ibid.*]

56. *Canons* d'HIPPOLYTE (canon 3).

57. Cf. *infra.*

*2. [Manuscrit : « mais plutôt un acte ».]

58. SAINT AMBROISE, *De sacramentis*, III, 12-14.

59. HERMAS, *Le Pasteur*, *Similitude IX*, 16, 2. Comme le note A. BENOÎT, la

mort, pour Hermas, n'a pas lieu dans le baptême, « l'homme est déjà mort

avant le baptême par suite de son péché, et, par le baptême, il accède à la vie »,

Le Baptême chrétien au second siècle, p. 133.

60. SAINT PAUL , Épître aux Romains, 6, 4.

61. TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, XLVII (P. L., t. 2, col. 862).

62. Sur les rapports entre l'eau et la mort, dans le baptême, cf.

P. LUNDBERG, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig, 1942.

Cf. SAINT AMBROISE, *De sacramentis*, III, 2 : « quand tu te baignes et que tu te

relèves, il y a une image de la résurrection ».

e

63. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XXV *Homélie* sur l'Évangile de saint Jean

(3, 5), 2 (P. G., t. 59, col. 151).

64. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio catechetica magna* XXXV, 4-6 et 10.

65. SAINT PAUL , Épître aux Romains, 6, 6.

66. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, VI, 44.

67. SAINT AMBROISE, *De sacramentis*, II, 17.

*3. [Foucault ici griffonne : « — Le baptême rachète / mais il y faut la

remissio cordis / Cf. Histoire des dogmes / — Tout cela convergeant vers le

problème de la connaissance de soi ».]

[III]

[LA SECONDE PÉNITENCE]

On connaît le quatrième Précepte du *Pasteur* d'Hermas : « J'ai entendu certains docteurs dire qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous descendîmes dans l'eau. » À quoi l'ange de la pénitence répond : « Ce que tu as entendu est exact. Il en est ainsi. Celui qui a reçu le pardon de ses péchés ne devrait en effet plus pécher, mais demeurer en sainteté. Mais puisqu'il te faut toutes les précisions, je t'indiquerai ceci aussi, sans donner prétexte de pécher à ceux qui croiront ou à ceux qui se mettent maintenant à croire au Seigneur, car les uns comme les autres n'ont pas à faire pénitence de leurs péchés : ils ont l'absolution de leurs péchés antérieurs. C'est donc uniquement pour ceux qui ont été appelés avant ces tout derniers jours que le Seigneur a institué une pénitence. Car le Seigneur connaît les cœurs, et sachant tout d'avance, il a connu la faiblesse des hommes et les multiples intrigues du diable qui fera du tort aux serviteurs de Dieu et exercera contre eux sa malice. Dans sa grande miséricorde, le Seigneur s'est ému pour sa créature, et a institué cette pénitence et il m'a accordé de la diriger. Mais je te le dis, reprit-il : si, après cet appel important et solennel, quelqu'un, séduit par le diable, commet un péché, il dispose d'une seule pénitence ; mais s'il pèche coup sur coup,

1

même s’il se repent, la pénitence est inutile à un tel homme . »

Longtemps ce texte est passé pour la preuve que, dans le christianisme primitif, n’avait existé d’autre pénitence que celle du baptême, et pour le témoignage qu’au milieu du second siècle avait été instauré un second recours pour les pécheurs déjà baptisés : recours unique, solennel, non répétable, d’où serait issue par transformations successives l’institution pénitentielle. Mon propos n’est pas d’évoquer, même de loin, les discussions qu’a soulevées ce passage d’Hermas : manifeste-t-il la première atténuation importante d’un rigorisme primitif ? Forme-t-il une critique contre la leçon trop stricte de « certains docteurs » dont il faudrait savoir quels ils sont ? Repose-t-il sur la distinction entre deux enseignements : celui qu’on donne avant le baptême et celui qu’on réserve aux baptisés auxquels on peut annoncer la possibilité d’une seconde pénitence ? Celle-ci était-elle, dans la perspective d’Hermas, un Jubilé qui ne devait avoir lieu qu’une fois, ou un recours que la proche parousie du Christ rendait urgent, [2] indispensable et nécessairement unique ?

Retenons seulement que l’obligation d’une *metanoia*, d’un repentir-pénitence, est sans cesse rappelée aux chrétiens dans les textes de la période apostolique. Sans doute est-il dit dans l’Épître aux Hébreux

qu’il « est impossible, pour ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l’Esprit saint, qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir et qui néanmoins sont tombés, de les rénover une seconde fois en les amenant à la pénitence »[3] . Mais le texte se réfère à l’unicité du baptême comme acte de « rénovation » totale de l’individu. Il n’exclut ni la détestation des fautes ni la demande du pardon chez ceux qui ont reçu le baptême : « Toutes nos chutes et toutes les fautes que nous avons commises sous l’instigation d’un de ces suppôts de l’Ennemi, implorons-en le pardon[4] . » Supplication qui prend des formes rituelles et collectives : « Dans l’assemblée, tu confesseras tes manquements, et tu n’iras pas à ta prière avec une conscience impure »[5] ; de même lorsqu’on se réunit le jour dominical, on rompt le pain, on rend grâce « après avoir d’abord confessé les péchés, afin que le sacrifice soit pur »[6] . À ce repentir que chacun doit éprouver et manifester, la communauté tout entière est appelée à prendre part. Soit sous la forme d’une correction réciproque : « La réprimande que nous nous

adressons mutuellement est bonne et très utile : elle nous attache à la

7

volonté de Dieu . » Soit sous la forme d'une intercession des uns pour

8

les autres, auprès de celui qui pardonne . Soit sous la forme de jeûnes

9

et de supplications qu'il faut faire avec ceux qui ont péché . Et c'est le

rôle des presbytres de se montrer « compatissants, miséricordieux

10

envers tous » et de « ramener les égarés » .

Le repentir et la demande du pardon faisaient donc partie

intrinsèque de l'existence des fidèles et de la vie de la communauté,

avant qu'Hermas ait fait annoncer par l'ange auquel il avait été confié

l'instauration d'une autre pénitence. Il ne faut pas oublier que la

metanoia n'est pas un simple changement d'attitude nécessaire au

baptême, elle n'est pas seulement conversion de l'âme que l'Esprit

produit au moment où il descend en elle. Par le baptême, on est appelé

11

« à la *metanoia* » qui est à la fois point de départ et forme générale de

la vie chrétienne. Le repentir auquel les textes de la *Didakhê*, ceux de

Clément ou de Barnabé, appellent les chrétiens, c'est celui-là même qui

avait accompagné le baptême : son prolongement, son mouvement continué. Le problème que pose *Le Pasteur* n’est donc pas celui du passage d’une Église de parfaits à une communauté qui reconnaît en elle l’existence de pécheurs et doit s’en accommoder. Ce n’est même pas sans doute le passage d’un rigorisme n’admettant que la pénitence baptismale à une pratique plus indulgente. Il s’agit plutôt du mode d’institutionnalisation de ce repentir d’après le baptême et de la possibilité de réitérer — totalement ou partiellement — la procédure de purification (et même de rachat) à laquelle le baptême avait donné lieu une première fois. En fait il ne s’agit ni plus ni moins que du problème de la répétition, dans une économie du salut, de l’illumination, de l’accès à la vraie vie, qui par définition ne connaît qu’un axe du temps irréversible scandé par un événement décisif et unique.

Je laisserai de côté l’histoire même de cette institutionnalisation, et les débats d’ordre théologique ou pastoral auxquels elle a donné lieu. Je me bornerai à envisager les formes prises, à partir du IIIe siècle, par la pénitence « canonique », c’est-à-dire par les recours rituels aménagés sous l’autorité des Églises pour ceux qui ont commis des péchés graves et dont le pardon ne saurait être obtenu par leur seul repentir et leurs

seules prières. Comment un baptisé peut-il obtenir à nouveau son pardon s'il a enfreint les engagements qu'il a pris et s'il s'est détourné de la grâce qu'il avait reçue ?

Cette réconciliation était définie par rapport au baptême. Non pas qu'elle en ait été la répétition, car il ne peut pas être réitéré. La grâce qui a été donnée alors a été accordée une fois pour toutes, et les fautes remises l'ont été définitivement, nous ne pouvons renaître qu'une fois [12]. Mais la « pénitence » qui accompagne le baptême et à laquelle il introduit, le mouvement par lequel l'esprit se détache de ses péchés et meurt à cette mort et le pardon que Dieu accorde dans sa bienveillance peuvent être renouvelés [13]. Pas de second baptême, par conséquent ; et pourtant, comme le disait déjà Tertullien, un « deuxième espoir », une « autre porte » à laquelle le pécheur peut frapper après que Dieu a refermé celle du baptême, « bienfait répété » ou plutôt « majoré » car « rendre est plus que donner » [14] — *paenitentia secunda* . Contre les novatiens, on fera valoir qu'elle est nécessaire pour ne pas désespérer ceux qui sont déjà tombés et pour ne pas conduire ceux qui ne sont pas [15]

encore chrétiens à retarder le moment du baptême .

Le rapport de la pénitence seconde au baptême est marqué de différentes façons. Par le principe d'abord qu'ici et là c'est l'Esprit saint qui opère et pardonne les fautes : « Les hommes demandent et la Divinité pardonne, […] c'est la Puissance souveraine qui accorde ses [16] faveurs . » Même mystère et même ministère, l'autorité exercée par les prêtres est la même lorsqu'ils baptisent ou lorsqu'ils réconcilient : « Quelle différence cela fait-il que ce soit par le biais de la pénitence ou [17] du baptême que les prêtres revendiquent ce droit à eux donné ? » Tout comme l'eau du baptême avait pour rôle de laver les fautes antérieures, on demande aux larmes de la pénitence de laver les [18] défaillances qui ont lieu depuis le baptême . Et malgré le souci de réserver à celui-ci le pouvoir de faire re-naître, de ré-générer, on [19] rencontre le thème que la pénitence fait passer [de la mort à la [*1] vie] . Le *De paenitentia* de saint Ambroise est significatif à cet égard. La pénitence est d'abord référée à l'épisode du Samaritain dans l'Évangile

de Luc : comme l’homme blessé sur la route de Jéricho, le pécheur peut être sauvé parce qu’il est encore « à demi vivant » ; s’il était tout à fait mort, que pourrait-on faire pour lui ? Faut-il faire faire pénitence à [20] ceux qui ne peuvent plus être guéris ? Mais au livre II du même texte, la pénitence est référée à la résurrection de Lazare : « Si à l’appel du Christ, tu fais ta confession, les barreaux seront brisés, et tous les liens seront défaits, même si la puanteur du corps en voie de décomposition est forte […]. Vous voyez que les morts reviennent à la vie dans l’Église et qu’ils ressuscitent quand leur est accordé le pardon de leurs [21] péchés . »

En somme, le salut qui ne peut être obtenu que par le baptême quand on n’est pas encore chrétien, c’est la pénitence qui seule pourra [22] le permettre aux chrétiens qui retomberaient après le baptême .

Deux chemins donc, pour être sauvé, c’est ce que le pape Léon [23] répétera après Ambroise .

Cette analogie, si fortement marquée avec le baptême, explique le paradoxe que, tout en étant, d’une certaine façon, la « répétition » du

baptême (ou du moins de certains de ses effets), la pénitence ne soit pas répétable. Comme lui, elle est unique : « Il n'y a qu'un seul

24

baptême ; de même il n'y a qu'une seule pénitence . » Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle se soit organisée, dans une certaine mesure au moins, sur le modèle du baptême et de sa préparation.

La pénitence canonique peu à peu a pris la forme d'un « second

25

noviciat » . L'expression *« paenitentiam agere »* qu'on emploie pour désigner, d'une façon très générale, toute forme de repentir (même intérieur) auquel un pécheur s'applique pour obtenir le pardon des fautes (fussent-elles légères) est utilisée aussi pour désigner la forme régulière selon laquelle doit se dérouler la procédure pénitentielle : sous l'autorité des prêtres, avec un certain nombre de pratiques définies, en un moment où elle est nécessaire et pendant un temps

26

déterminé . La pénitence ainsi pratiquée n'est pas simplement un

27

acte, ou une série d'actions, c'est un statut . On « devient » pénitent, selon des règles auxquelles doivent se soumettre non seulement les

28

pécheurs, mais les prêtres qui règlent cette pénitence .

La pénitence ecclésiastique « se demande », « s’accorde », « se reçoit ». Le chrétien qui a commis un péché grave — et bien sûr le relapse qui a sacrifié ou signé un certificat de sacrifice — sollicite de l’évêque la possibilité de devenir pénitent ; ou encore il y est poussé par

29

l’exhortation du prêtre qui est au courant de sa faute . Et c’est en réponse à cette demande que l’évêque « accorde » la pénitence, qu’il faut donc concevoir, dans son sens fondamental, moins comme une punition imposée que comme un recours dont l’accès et le déroulement sont soigneusement réglementés. La pénitence débute par un rituel qui comporte l’imposition des mains dans un geste qui se réfère à l’exorcisme et qui implore la bénédiction de Dieu sur les exercices pénitentiels. Ceux-ci durent longtemps : des mois, des années. Et lorsqu’ils sont achevés, le pénitent est admis à la réconciliation au cours d’une cérémonie qui constitue comme la réplique de la première : l’évêque à nouveau impose les mains et le pénitent est réadmis à la *« communicatio »*. Tant qu’il dure, ce statut implique des pratiques d’ascèse (jeûnes, veilles, prières nombreuses) et des œuvres (aumône, aide aux malades) ; il comporte aussi des interdictions (ainsi, les rapports sexuels entre époux) et une exclusion

partielle des cérémonies de la communauté (en particulier de

[30]

l'eucharistie) . Cependant, même après la réconciliation, l'ancien pénitent ne retrouve pas le statut qu'il avait auparavant. Il reste, en quelque sorte, marqué : il lui est impossible de devenir prêtre, les charges publiques lui sont interdites ainsi que certaines professions : on

[31]

lui recommandera d'éviter les litiges .

Pénitence « seconde » par rapport à celle du baptême, cette pratique soigneusement réglementée n'est pas moins exigeante. Au contraire. Car il s'agit de solliciter ce qui avait été accordé une fois et d'obtenir par exception l'effet qu'une grâce avait déjà offert à tous les baptisés. La pénitence est plus étroite que le baptême. Dieu offre celui-ci à tout homme qui le reconnaît et il offre alors la rémission des fautes comme une *« gratuita donatio »* ; en revanche, le pardon, il le concède au pénitent comme fruit du long labeur qu'il aura exercé sur lui-

[32]

e e

même . Les auteurs des III -V siècles ne reviennent pas sur le principe que la préparation au baptême ne peut pas se dispenser d'une discipline, mais ils marquent bien, en revanche, que, dans la pénitence,

le pécheur, qui a déjà reçu la grâce, doit prendre en charge ses propres

33

péchés. C'est le principe d'Origène : *apolambanein tas hamartias* . Et il arrivera, en dépit du principe qu'il n'y a pas de second baptême, qu'on

[34]

parle de la pénitence comme du « baptême laborieux »

.

On peut dire, sans entrer dans les problèmes de la théologie

e

sacramentaire et de son histoire, qu'à partir du III siècle une différence d'accent devient sensible dans la manière dont on décrit la *metanoia* liée au baptême et celle qui est indispensable à la pénitence ecclésiastique. Sans doute s'agit-il toujours, dans les deux cas, d'un repentir par lequel l'âme se détache des péchés par lesquels elle s'est souillée. Mais à propos du baptême, c'est surtout la libération, l' *aphesis*, qui est soulignée ; pour la *metanoia* nécessaire à la réconciliation, c'est surtout le travail que l'âme exerce sur elle-même et sur les fautes qu'elle a commises.

*

Dans le déroulement de la pénitence canonique les procédures destinées à manifester la vérité de l'âme pénitente sont nombreuses. Et

elles présentent des différences notables avec celles qui sont mises en œuvre pour le baptême et sa préparation.

— A —

On peut mettre à part le recours aux témoignages ou aux enquêtes qui permettent de s'assurer du repentir et des bonnes dispositions de ceux qui demandent leur réconciliation. Les lettres de saint Cyprien attestent, pour la période qui suit les grandes persécutions, l'importance du problème, la difficulté à trouver l'équilibre entre rigueur et indulgence, l'acharnement de certains *lapsi* à retrouver la paix de l'Église, et l'entêtement qu'on mettait parfois à la leur refuser — de toutes façons, l'âpreté des discussions. Saint Cyprien y revient plusieurs fois : entre le danger de réconcilier trop vite ou celui de priver les pécheurs d'un espoir, la décision sera toujours, d'une certaine façon, aveugle : « Nous, autant qu'il nous est donné de voir et de juger, nous voyons l'extérieur de chacun ; quant à sonder le cœur, et à pénétrer l'âme, nous ne le pouvons pas [35]. » Argument qui l'incline, plutôt qu'à la sévérité, à une indulgence dont il se fait reproche parfois à lui-même [36]. Mais s'il redoute, comme tous, que « des esprits incorrigibles », « des hommes souillés ou d'adultères ou de

sacrifices » ne reviennent corrompre les âmes honnêtes, il pense cependant que la tâche n’est pas tellement d’exclure ceux dont la

[37]

sincérité n’est pas certaine, mais de travailler à leur guérison . D’ailleurs, la réconciliation qu’on accorde ici-bas ne lie pas Dieu. Celui qui voit tout, et jusqu’aux secrets du cœur qui nous échappent, n’est pas engagé à pardonner quand on a voulu le tromper en abusant de l’indulgence des siens : « Dieu jugera lui-même de ce que nous n’avons pas bien pénétré, et le Seigneur réformera la sentence de ses

[38]

serviteurs . »

Il n’en demeure pas moins qu’on ne peut accueillir tout le monde sans précaution ; il faut réfléchir et examiner. Les attestations de ceux qui avaient accepté d’affronter le martyre, en faveur de ceux qui étaient « tombés » — soit qu’ils avaient sacrifié, soit qu’ils avaient signé un certificat de sacrifice — ne sauraient suffire, surtout lorsqu’elles prennent la forme d’une sorte de recommandation collective valant pour toute une famille ou une maisonnée. Plus ou moins spontanément, Cyprien se rallie, tout en maintenant sa position d’indulgence de principe, à la pratique qui s’est imposée et qui semble avoir été codifiée, sous forme de règlement, en un opuscule fixant aux

[39]

responsables la conduite à tenir : examiner une à une la situation de ceux qui demandent à être accueillis comme pénitents pour pouvoir être finalement réconciliés ; envisager les intentions et les circonstances de l'acte *(causae, voluntates, necessitates)* ; distinguer « celui qui de sa propre volonté s'est porté du premier coup au sacrifice abominable, et celui qui après avoir résisté et lutté longtemps n'est arrivé à l'acte déplorable que par nécessité ; celui qui a livré et lui-même et les siens, et celui qui, allant seul au danger pour tous, a préservé sa femme, ses

[40]

enfants et toute sa maison » . Il semble qu'un autre examen ait été prévu, portant cette fois non sur les circonstances de la faute, mais sur

[41]

la conduite du pécheur depuis ce moment-là , c'est-à-dire dans la période où, soit spontanément, soit selon les formes canoniques, il fait sa pénitence, manifeste son remords et montre sa volonté de vivre en croyant : « À la porte du camp de Dieu, qu'ils montent la garde, mais armés de modestie, montrant qu'ils ont conscience d'avoir été des

[42]

déserteurs » ; à qui ne professe pas sa désolation *(« nec dolorem* […] *manifesta lamentationis suae professione testantes »)*, il faut refuser l'espoir

43

de la communion et de la paix .

Compte tenu de la difficulté d'un pareil examen, des résistances que les communautés opposaient au retour des *lapsi* et de l'hostilité que pouvaient susciter les décisions personnelles, celles-ci devaient être souvent prises collectivement, sous la direction de l'évêque et en présence des fidèles. Ce dont témoigne une lettre des prêtres romains à Cyprien : c'est « une charge facilement impopulaire et un lourd fardeau que d'avoir, sans être en nombre, à examiner la faute d'un grand nombre, et d'être seul à prononcer la sentence […] ; une décision ne peut avoir grande force, qui ne semblerait pas avoir réuni

44

les suffrages d'un grand nombre de délibérants » .

L'importance de ces pratiques d'examen était liée à une conjoncture particulière : celle-ci explique l'ampleur qu'elles ont prise à un moment donné. Sans doute n'ont-elles pas disparu avec la fin des persécutions. Mais le contrôle externe des pénitents — qui n'est pas sans rappeler celui que, par interrogation, enquête et témoignage, on exerçait sur les catéchumènes — a joué un rôle relativement accessoire par rapport à une autre procédure de vérité, beaucoup plus centrale dans la pénitence : celle par laquelle le pécheur reconnaît lui-même ses

propres péchés.

— B —

À ces procédures « réfléchies » se rapportent les termes de *confessio* et aussi d’ *exomologesis* — couramment employés en latin, du IIe au IVe siècle [45], avec une signification équivalente. De toutes façons, ce qu’ils désignent précisément l’un et l’autre est sujet à discussion. Selon les références choisies, certains historiens insistent sur l’existence d’un [46] acte défini par lequel le pénitent ferait l’aveu des fautes commises ; d’autres soulignent que souvent ces termes, et particulièrement celui d’exomologèse, sont une manière de désigner l’ensemble des actes [47] pénitentiels auxquels le pécheur est tenu . Il semble qu’en fait on puisse distinguer trois éléments.

1. D’abord devait avoir lieu l’exposition de la demande. Le pécheur qui sollicitait la pénitence confiait à l’évêque ou au presbytre qui devaient la lui accorder et sa volonté de devenir pénitent et les raisons

qu’il en avait. Exposé détaillé ? On a vu, à propos des apostasies et de la pratique de l’ *examinatio*, que ce devait être parfois le cas. On pouvait même faire appel à des témoignages et à des sortes d’enquêtes : c’est à cette manière de faire que s’applique l’expression de type juridique [48] qu’on trouve chez saint Cyprien : *exposita causa apud episcopum* . Mais, sauf ces conjonctures particulières, la demande de pénitence devait être beaucoup plus discrète. S’agissait-il seulement d’une confession orale exprimée en termes généraux, et peut-être par le moyen de la [49] seule récitation d’un psaume de pénitence ? On peut penser qu’un exposé succinct était nécessaire pour indiquer la nature de la faute, permettre de jauger sa gravité, et peut-être fixer le temps, le *« justum tempus »*, qui devait s’écouler avant que la réconciliation puisse être [50] envisagée. C’est alors sans doute qu’on décidait si la faute méritait le recours à la pénitence, ou si elle pouvait obtenir le pardon par des voies moins rigoureuses. À cette pratique se réfère vraisemblablement Cyprien dans le *De lapsis* quand il distingue de ceux qui doivent « faire pénitence », parce qu’ils ont sacrifié ou signé les billets, ceux qui n’ont

rien fait de plus que d’en avoir l’idée : ceux-ci devront « en faire l’aveu

[51]

avec douleur et franchise aux prêtres de Dieu » . [C’est] à elle aussi que pense le biographe de saint Ambroise, lorsqu’il loue celui-ci de l’indulgence avec laquelle il prêtait l’oreille aux pécheurs : souvent, plutôt que de jouer le rôle d’accusateur public, il préférait « sans rien dire à personne » pleurer avec le coupable sur ses fautes et intercéder

[52]

auprès de Dieu pour qu’il accorde son pardon . Entre le pécheur et celui qui accordait la pénitence, il y avait donc place pour un entretien privé — ce qui ne veut pas dire qu’il avait lieu chaque fois et nécessairement. Procédure verbale, ayant certains caractères de l’aveu juridique, dans la mesure où il s’agissait d’apprécier la gravité d’une faute. Il est certain qu’on approche ici, jusqu’à un certain point, de la forme de la *confessio oris* telle qu’on la trouvera plus tard au cœur du rite pénitentiel et comme l’un de ses éléments principaux. Mais avec cette différence fondamentale que l’aveu verbal des fautes est ici un simple préalable à la pénitence, et qui n’est même pas absolument nécessaire. Il n’en constitue pas une partie intégrante ni essentielle.

2. À l’autre extrémité de la procédure pénitentielle, lorsque est venu le moment de la réconciliation, il semble bien qu’on ait fait place

à un épisode, bien défini, d'exomologèse. C'est du moins ce que paraissent indiquer plusieurs passages de la correspondance de saint Cyprien où, évoquant ce qui est nécessaire pour la réconciliation des *lapsi*, il indique régulièrement la série : *paenitentiam agere, exomologesim*

[53]

facere et *impositio manus* . Après qu'il a mené, pendant le temps qu'il faut, la vie de pénitent, et avant que le rite d'imposition des mains ait marqué sa réconciliation, le pécheur aurait donc à faire l'exomologèse. S'agit-il d'un aveu verbal des fautes ? Il ne semble pas. Il est vrai que saint Cyprien ne donne pas d'information sur cet épisode du rite pénitentiel : tout au plus évoque-t-il à son sujet, et d'une manière sans doute en partie symbolique, le pénitent sur le seuil, frappant à la porte et sollicitant d'entrer. Mais d'autres textes, antérieurs ou plus tardifs, permettent de se faire, de cette exomologèse, une idée plus précise. Dans le *De pudicitia*, devenu montaniste, Tertullien décrit de façon positive le pécheur qui mène jusqu'au bout sa vie de pénitent sans être jamais réconcilié : il est « debout devant les portes ; sa flétrissure sert d'exemple aux autres ; il appelle à son secours les larmes de ses

[54]

frères » . En revanche, il évoque, sur le mode critique, le pénitent qu'on conduit dans l'église pour recevoir la réconciliation : il porte le

cilice et la cendre ; il est en vêtements misérables ; on le prend par la main, on l’introduit dans l’église ; il se prosterne publiquement devant les veuves et les prêtres, il s’accroche aux pans de leurs vêtements, il

55

baise la trace de leurs pas ; il embrasse leurs genoux . On a là sans doute un aperçu de cette phase d’exomologèse qui achève la vie de pénitent et précède le retour à la communion. Description dont l’hostilité de Tertullien pourrait expliquer l’emphase. Mais cette hostilité porte sur le fait de la réconciliation, non sur l’abjection où est tenu le pénitent. Et des textes beaucoup plus récents ne donnent pas une image bien différente de ce moment où le pécheur est appelé, avant d’être réconcilié, à reconnaître publiquement sa faute. « Sous les yeux de la ville de Rome », raconte saint Jérôme à propos de Fabiola qui, divorcée, s’était remariée avant la mort de son premier époux, « pendant les jours qui précédaient Pâques, elle se tenait dans les rangs des pénitents, l’évêque, les prêtres et le peuple pleurant avec elle, les cheveux épars, le visage blême, les mains sales, la tête couverte de cendres et inclinée humblement […]. Sa poitrine défaite et le visage avec lequel elle avait séduit son second mari, elle les meurtrissait, elle découvrait à tous sa blessure et sur son corps pâli, Rome en larmes

56

contemplait ses cicatrices » . D’une façon beaucoup moins explicite, et sans employer le terme d’ *exomologesis*, saint Ambroise se réfère vraisemblablement à ce type de rituel lorsqu’il évoque la nécessité pour le pénitent de supplier Dieu, à l’église et en présence des fidèles selon des formes qui rappellent la supplication antique : « Refuses-tu que des témoins et des gens au courant s’associent à ta prière quand il s’agit d’apaiser un homme et qu’il te faut aller trouver beaucoup de gens et les supplier de bien vouloir intervenir, quand il faut que tu t’attaches aux genoux de cet homme, que tu lui baises les pieds, que tu lui présentes tes enfants encore ignorants de la faute, pour qu’eux aussi implorent le pardon de leur père ? Et cela, tu répugnes donc à le faire [57] dans l’église ? » Ou encore lorsqu’il évoque, d’après l’Évangile de Luc, la femme pécheresse qui baisait les pieds du Christ et les essuyait avec ses cheveux : « Que signifient les cheveux, sinon que tu saches que c’est en inclinant toute dignité manifestée par les indignes de ce monde qu’il faut implorer le pardon : tu dois te prosterner toi-même au sol en pleurant ; tu dois, gisant à terre, provoquer la [58] miséricorde . »

3. Mais les termes d’exomologèse ou de *confessio* ne désignent pas

seulement cet épisode terminal de la pénitence. Souvent aussi, ils se rapportent au déroulement entier de la procédure pénitentielle. C’est en ce sens que saint Irénée parlait d’une femme qui, après avoir épousé les idées gnostiques, était revenue à l’Église et avait passé le reste de ses jours à « faire exomologèse », ou d’un hérétique qui tantôt professait

59

ses erreurs tantôt faisait exomologèse . C’est bien aussi en pensant à l’action pénitentielle tout entière que Tertullien évoque l’institution par Dieu « de l’exomologèse pour rétablir le pécheur dans la grâce »,

60

et ce roi de Babylone qui, sept années durant, avait fait exomologèse . Si la pénitence tout entière peut être appelée exomologèse, c’est que les expressions publiques et ostentatoires de repentir qui sont requises d’une manière particulièrement solennelle et avec une intensité très marquée dans les moments qui précèdent la réconciliation font également partie de l’action pénitentielle pendant tout le temps où celle-ci se déroule. La pénitence, et c’est l’un de ses aspects essentiels, doit constituer une sorte de manifestation, de « confession » renouvelée, attestant qu’on a commis un péché, qu’on se sait pécheur et qu’on s’en repent. Tel est le sens qu’aux chapitres IX et X du *De paenitentia* Tertullien donne à l’exomologèse en tant que

dimension permanente de la pénitence. Celle-ci, en effet, il ne faut pas la mettre en œuvre « dans la seule conscience », « un acte aussi doit l'effectuer ». Cet acte, qui n'est pas tellement un épisode de la pénitence mais son versant externe, sa face visible et manifeste, c'est à lui que doit être appliqué le mot d'exomologèse. Et par là se trouvent désignés une « discipline », une manière d'être et de vivre, un régime qui enveloppe *« habitus atque victus »* : « Il faut coucher sous le sac et la cendre, s'envelopper le corps de sombres haillons, abandonner son âme à la tristesse, corriger par de rudes traitements les membres fautifs. […] Le pénitent alimente d'ordinaire les prières par les jeûnes. Il gémit, il pleure, il mugit jour et nuit vers le Seigneur son Dieu. Il se roule aux pieds des prêtres. Il s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu, il charge tous les frères d'être intercesseurs pour obtenir son pardon. Tout cela, l'exomologèse le fait pour donner du crédit à la

[61]

pénitence . »

L'obligation de faire pénitence et le statut dans lequel elle prend forme impliquent, tout au long de son déroulement, ces actes d'exomologèse qui la manifestent et l'attestent : des textes plus récents que le *De paenitentia* ou le *De pudicitia* de Tertullien le montrent. Et ils insistent sur la valeur démonstrative de ces pratiques. Il s'agit à travers

elles non seulement d’effectuer la pénitence, mais de la prouver. À saint Cyprien, un clerc de l’Église de Rome écrivait à propos des apostats : « Il est temps pour eux de faire pénitence *(paenitentiam agere)*, de montrer la douleur qu’ils éprouvent à être tombés, qu’ils expriment leur honte, qu’ils manifestent leur humilité, qu’ils exhibent leur

[62]

modestie . » Saint Cyprien lui-même, appelant les relapses à la pénitence, les invite à ces manifestations où les gémissements de ceux

[63]

qui ont péché doivent se mêler aux larmes des fidèles . Et à la fin du

e

IV siècle, c’est toujours par ces actes destinés à éprouver et à prouver qu’on caractérise la pratique de la vie pénitente : gémissements et

[64]

larmes, dit saint Ambroise au début du *De paenitentia* ; gémissements, lamentations, larmes, ajoute-t-il un peu plus loin, en soulignant qu’il s’agit là d’une expression librement consentie, d’une sorte de confession volontaire — mais au sens de profession de foi —, par lesquels les apostats tentent de faire pardonner le reniement

[65]

involontaire auquel la torture a pu les contraindre . Et Pacien, dans sa

Parénèse, marque que la vraie vie de pénitence, celle qui ne s'accomplit pas seulement de façon nominale, trouve ses instruments dans le sac, la cendre, le jeûne, l'affliction, et la participation d'un grand nombre aux

66

prières qui demandent le pardon du pécheur .

Les historiens qui ont contesté l'existence d'un rituel défini d'exomologèse, entre les actes de pénitence et la réconciliation, ont sans doute eu tort, au regard de témoignages comme ceux de saint Cyprien. Mais ils ne se trompaient pas lorsqu'ils soulignaient que la vie du pénitent tout entière devait jouer aussi, à travers les différentes obligations auxquelles elle était soumise, un rôle d'aveu. Le pénitent doit faire « profession » de sa pénitence. Pas de pénitence sans actes qui ont pour double fonction de constituer des peines qu'on s'inflige à soi-même et de manifester la vérité de cette pénitence. Tertullien employait une expression significative pour désigner cette exomologèse

[67]

qui était inhérente au déroulement pénitentiel : *publicatio sui*

.

On voit donc que le pardon des fautes graves commises après le baptême et le retour à la communion de ceux qui sont tombés ne peuvent pas être obtenus sans la mise en œuvre de tout un ensemble de

procédures de vérité. Procédures plus nombreuses et plus complexes que celles qui étaient prescrites à propos du baptême. Leur éventail est large, puisqu'elles vont des déclarations que le pécheur peut faire au moment de solliciter la pénitence jusqu'aux grandes expressions d'humilité et de supplication qui ont lieu au seuil de l'église, avant la réconciliation finale. Toutes ces procédures, on peut les distribuer le long d'axes différents.

— L'axe du privé et du public : du côté du privé, il faut placer la confidence que celui qui a péché veut faire à l'évêque ou au prêtre quand il lui demande de lui accorder le statut de pénitent ; du côté du public, tous les actes par lesquels le pénitent doit se montrer aux autres sous le sac et la cendre, prosterné, en larmes, suppliant qu'on intercède pour lui, et appelant les fidèles, les clercs, les prêtres à pleurer et à gémir avec lui. La pénitence ainsi entendue est un rite public et collectif.

— L'axe du verbal et du non-verbal : d'un côté, il y a l'exposé nécessairement oral que le futur pénitent doit faire à celui qui le recevra dans la pénitence ; et, de l'autre, la série des gestes, des attitudes, des pleurs, des vêtements, des cris par lesquels celui qui a péché manifeste sa pénitence. Peut-être proclame-t-il ce qu'a été son péché : mais cette énonciation elle-même fait partie de tout un

ensemble d’expressions où c’est le corps tout entier qui est l’élément principal.

— L’axe du juridique et du dramatique : d’un côté, la pénitence doit commencer par l’exposé, même succinct, de la faute, de ce qui la caractérise et des circonstances qui peuvent en modifier la gravité : ainsi peut-on déterminer si elle donne lieu à pénitence, et combien celle-ci doit durer avant la réconciliation. Mais à l’autre pôle, il y a des manifestations dramatiques et intenses qui n’obéissent à aucun calcul d’économie et ne cherchent pas à s’ajuster, de la manière la plus stricte possible, à l’importance de la faute commise ; elles obéissent au contraire à un principe d’emphase, elles doivent être aussi vigoureuses que possible.

— L’axe de l’objectif et du subjectif : d’un côté, on trouve la désignation de la faute, au moins dans ses éléments essentiels ; de l’autre, ce que les grandes pratiques d’exomologèse ont à manifester, ce n’est pas tellement la faute elle-même dans ce qu’elle a de particulier que l’état du pécheur lui-même, ou plutôt les états qui en lui se superposent, s’entrecroisent et entrent en concurrence. Il a, en effet, à se montrer comme pécheur, symboliquement couvert de la saleté et de la souillure de la faute, enfoncé dans cette vie du péché qui est la voie de la mort. Mais l’intensité visible des actes pénitentiels a aussi

pour but d'authentifier que déjà il se détache de cette vie et qu'il y renonce ; les larmes qu'il verse sur son péché l'en lavent ; il se purifie par les souillures dont il se couvre ; en s'humiliant il montre qu'il se

68

relève et qu'il est digne d'être relevé . Les manifestations de l'exomologèse ne cherchent pas à faire apparaître [la faute] telle qu'elle a été véritablement commise : elles visent à faire surgir en pleine lumière le pénitent lui-même et tel qu'il est : véritablement pécheur, et déjà ne l'étant plus véritablement.

On peut donc dire que les procédures de vérité, dans la pénitence ecclésiastique des premiers siècles, se regroupent autour de deux pôles : l'un qui est celui de la formulation verbale et privée — il a pour rôle de définir la faute avec les caractères permettant de l'apprécier et de définir comment son pardon peut être accordé ; l'autre, qui est celui de l'expression globale et publique, a pour rôle de manifester, dans la dramaticité la plus intense possible, à la fois l'être pécheur du pénitent et le mouvement qui l'affranchit de sa faute. Bien sûr, il s'agit là de deux pôles entre lesquels se répartissent les différentes manières de manifester, dans la pénitence, la vérité du pécheur et de son péché. Ce ne sont pas deux institutions indépendantes, ni deux pratiques absolument étrangères l'une à l'autre ; elles voisinent, interfèrent les

unes avec les autres et parfois se mélangent : il y avait bien des

[69]

macérations secrètes et des exomologèses qui se faisaient en privé ; on a aussi le témoignage d’énonciations publiques et verbales des

[70]

fautes commises par tel ou tel membre de la communauté . Mais il n’en reste pas moins qu’on peut reconnaître la mise en œuvre de [deux] types de pratiques, deux manières de faire apparaître la vérité : dire la vérité de la faute et manifester l’être vrai du pécheur.

Et entre ces deux modalités, la répartition n’est pas égale : l’énonciation verbale de la faute n’est guère requise que lorsqu’il s’agit de déterminer la pénitence, d’examiner si le pécheur peut y être admis et mérite d’être réconcilié. « Dire la faute », faire jouer, dans l’élément verbal, l’aveu et l’examen, exiger du pécheur une « véridiction » de ses péchés n’est nécessaire qu’avant la procédure pénitentielle, et donc, d’une certaine façon, hors d’elle. En revanche, la démonstration, ostentatoire, gestuelle, corporelle, expressive, de ce qu’est le pécheur fait partie intrinsèque de la pénitence. Elle en forme une dimension essentielle et constante. Le pénitent a moins à « dire vrai » sur ce qu’il a fait qu’à « faire vrai » en manifestant ce qu’il est.

La nécessité pour la pratique pénitentielle de ne s’effectuer qu’à

travers des manifestations destinées à mettre au jour en pleine lumière la vérité du pénitent pose un problème : pourquoi faut-il, quand on a péché, non seulement se repentir, non seulement s'imposer des rigueurs et des macérations, mais le montrer et se montrer tel qu'on est ? Pourquoi la manifestation de la vérité fait-elle intrinsèquement partie de la procédure qui permet de racheter la faute ? Pourquoi, lorsqu'on a « mal fait », faut-il faire éclater la vérité, non seulement de ce qu'on a fait, mais de ce qu'on est ? La réponse est évidente : dès lors que la religion chrétienne s'est organisée en Église dotée d'une forte structure communautaire et d'une organisation hiérarchique, aucune infraction grave ne pouvait être pardonnée sans un certain nombre d'épreuves et de garanties. Tout comme on ne pouvait admettre un postulant au baptême sans l'avoir au préalable éprouvé par le catéchuménat — *probatio animae* —, on ne peut réconcilier ceux qui n'ont pas manifesté sans équivoque leur repentir par une discipline et des exercices qui valent châtiment par rapport au passé et engagement par rapport à l'avenir. Il faut qu'ils pratiquent la *publicatio sui*.

Mais ce qui, du point de vue de l'histoire de l'expérience de soi, fut plus énigmatique, c'est la manière dont on a réfléchi et justifié l'obligation pour le pécheur de dire vrai — ou plutôt de se manifester lui-même dans sa vérité — pour pouvoir obtenir le pardon de ses

péchés. Cette obligation en effet est sans cesse affirmée. Pas de pardon s'il n'y a pas d'exomologèse, de reconnaissance par le pécheur de sa faute, de manifestation externe, explicite, visible de cette reconnaissance : « Celui qui se confesse au Seigneur échappe à la servitude. […] Non seulement il est libre, mais il est juste ; or la justice réside dans la liberté et la liberté dans la confession ; celui qui confesse,

[71]

aussitôt est absous

. » Et saint Jean Chrysostome, d'un mot :

72

« Énonce ta faute : tu détruiras ta faute . » C'est ce principe général qui sous-tend les exégèses que tour à tour saint Ambroise et saint Jean Chrysostome font de la malédiction de Caïn. Sa faute, aussi grave qu'elle ait été, n'était pas irrémissible. Lorsque Dieu [lui demande] ce qu'il [a] fait de son frère, ce n'est pas, bien entendu, qu'il l'ignore, c'était pour lui donner la possibilité d'avouer. Et ce qui le rend impardonnable, c'est d'avoir répondu : je ne sais pas. Là est le principe de la condamnation éternelle. Plus grave que le parricide fut ce

73

mensonge, dont saint Ambroise dit que c'était un « sacrilège » . Le « Je ne sais pas » du criminel, le refus de vérité est, de la part du

pécheur, la plus grave offense possible : elle ne peut pas être réparée. À l'opposé de Caïn, David qui avoue spontanément ses péchés, lui qui

[74]

était juste, est l'image du pénitent : la vérité qu'il professe le sauve . Et si Adam et Ève ne sont pas damnés dans l'Éternité c'est qu'eux aussi ont avoué ; ils ont même, selon Chrysostome, confessé deux fois leurs crimes : verbalement, en répondant à Dieu ; dans leurs gestes et leurs

[75]

corps, en cachant leur nudité .

Bien avant l'institution de la pénitence sacramentelle et l'organisation de la confession auriculaire, l'Église chrétienne a posé le caractère fondamental de l'obligation de vérité pour qui a péché et comme condition d'un rachat possible. Dire vrai sur sa faute, ou plutôt : manifester en sa vérité son état de pécheur, est indispensable pour que le péché commis soit pardonné. La manifestation de ce qui est vrai est une condition pour que ce qui est vrai s'efface. Pour penser ce rapport et expliquer cette nécessité, le christianisme ancien a eu recours à plusieurs modèles.

1. Le modèle médical est utilisé avec une grande fréquence : les péchés y sont représentés comme des blessures ou des plaies, la pénitence comme un remède. Thème d'autant plus courant qu'il

pouvait s’appuyer aussi bien sur la tradition hébraïque de la faute-blessure que sur la conception grecque des maladies de l’âme. L’idée d’une médication pénitentielle est un lieu commun dans la pastorale chrétienne dès les premiers siècles [76], et elle le restera par la suite. Il faut pourtant remarquer une différence. Lorsque l’institution pénitentielle aura pris la forme du sacrement qui lui sera définitivement reconnue au XIIe siècle, c’est le prêtre, dans la mesure où il détient le pouvoir d’absoudre, qui occupera la place du médecin. La nécessité de la confession sous la forme d’un aveu individuel, secret et détaillé des fautes sera alors justifiée par le principe que tout malade doit bien dévoiler, à celui qui le soigne, les infirmités qu’il cache, les douleurs qu’il ressent, les maladies dont il a souffert. La manifestation de ce qu’est le pécheur en sa vérité et des secrets de son âme constitue donc de ce point de vue une nécessité technique [77]. Mais dans le christianisme primitif, ce n’est pas le prêtre qui soigne les blessures. Le seul médecin qui soit reconnu dans la pénitence, c’est le Christ, c’est-à-dire Dieu lui-même : « pour ce qui est du péché antérieur, il y a quelqu’un qui peut apporter le remède : c’est celui qui a le pouvoir de

78

tout faire » . Or à ce médecin est-il nécessaire que le pécheur montre ses plaies et révèle ses maux cachés ? Qu’a-t-on besoin de faire connaître à celui qui sait tout ? On ne peut même pas lui dissimuler les

79

fautes qu’on a pu commettre dans le secret de son cœur . Tel est donc le paradoxe de cette guérison par la pénitence : elle veut qu’on manifeste, par une exomologèse explicite et rigoureuse, des péchés qui sont pourtant connus de celui qui doit les guérir. Il faut étaler devant lui ce qui, de toutes façons, ne peut jamais lui être caché. La vérité lui est due, non pas comme une nécessité pour qu’il puisse exercer son pouvoir et choisir les remèdes appropriés, mais comme une obligation du côté de celui qui veut guérir. Il s’agit pour le malade, non pas de rendre possible la thérapeutique en informant le médecin, mais de mériter la guérison, au prix de la vérité.

80

2. Le recours au modèle judiciaire, lui aussi très fréquent , révèle au fond le même paradoxe. Lorsque la pénitence sacramentelle aura été clairement et nettement définie comme un tribunal où le prêtre doit jouer le rôle du juge (d’un juge qui représente Dieu mais dont les sentences ont leurs effets dans le ciel), l’aveu exact, par le pécheur, des

fautes qu’il a commises devient une pièce essentielle de la procédure : c’est à partir de lui — et sous la menace qu’un mensonge ou une omission volontaire invalident le sacrement — que le confesseur pourra rendre son jugement et déterminer la satisfaction à accomplir. Dans le christianisme ancien, le prêtre ne joue pas le rôle de juge : c’est directement à Dieu que le pénitent a affaire — donc à un juge auquel

[81]

on ne saurait rien apprendre puisqu’il voit tout . Et pourtant il faut lui

[82]

montrer les fautes commises sans rien cacher . À cette obligation, les

e

e

auteurs des III -IV siècles donnent plusieurs justifications. L’une est tout à fait traditionnelle : c’est que l’aveu spontané et sincère favorise

[83]

l’accusé dans l’esprit du juge . L’autre se réfère à l’idée que le diable sera un jour devant Dieu l’accusateur de l’homme ; celui-ci se trouvera dans une position plus avantageuse s’il devance la dénonciation de son ennemi, s’il parle avant lui et expose lui-même les crimes qui peuvent

[84]

lui être reprochés . En outre, le Christ étant l’avocat de l’homme

auprès de Dieu et devant servir d'intercesseur, on pose comme règle

85

que le pécheur doit lui confier sa cause en lui avouant ses péchés .

Enfin, autre argument, peut-être plus étrange pour nous : celui qui avoue ses fautes non seulement se justifie devant Dieu, mais justifie Dieu lui-même et sa colère contre la faiblesse des hommes : nier ses

86

propres péchés serait vouloir faire mentir Dieu .

3. Mais à dire vrai ces deux modèles — celui de la médecine et celui du tribunal —, qui deviendront si importants par la suite pour organiser l'aveu pénitentiel et lui donner sa forme, ne jouent, semble-t-il, par rapport à l'obligation d'exomologèse, qu'un rôle adjacent. L'obligation pour le pénitent de se manifester, dans la vérité de son état de pécheur et dans l'authenticité de sa pénitence, se fonde beaucoup plus profondément sur le rapport au martyre. Que la pénitence soit rapportée au martyre, il y a à cela deux raisons. D'abord, au martyr on promet le pardon de ses péchés : le sang qu'il verse lave ses fautes. Et si cette croyance, qu'il a confessée une première fois dans le baptême, il accepte de la confesser une seconde fois dans les supplices, ceux-ci constitueront un second baptême, avec les [mêmes]

87

effets de rémission des fautes que le premier . D’autre part, le secours de la pénitence — cet autre « second baptême » — a été, non sans graves discussions, accordé à ceux qui étaient tombés, choisissant de renoncer à affirmer leur foi plutôt que de subir le supplice : la pénitence, pour eux, est une manière de s’infliger à eux-mêmes, pour réaffirmer leur foi, le martyre auquel, par faiblesse, ils ont voulu échapper. Ce thème qui apparaît au lendemain des grandes persécutions se prolonge plus tard. La pénitence apparaît alors comme le substitut du martyre pour la génération qui ne trouve plus dans ce péril l’occasion de prouver ainsi sa foi. « Les martyrs ont été tués », et, demande saint Augustin, « quels sont les enfants de ceux qui ont été tués, sinon nous-mêmes ? Et comment sommes-nous délivrés, sinon en disant au Seigneur : vous avez rompu mes liens, je vous offrirai en

88

sacrifice une victime de louange ? » .

Or le martyre est, on le sait, une conduite de vérité : témoignage de la croyance pour laquelle on meurt, manifestation que la vie d’ici-bas n’est rien d’autre qu’une mort, mais que la mort, elle, donne accès à la vraie vie, attestation que cette vérité permet d’affronter la souffrance sans défaillir. Le martyr, sans même avoir à parler, et par sa conduite même, fait éclater en pleine lumière une vérité qui, en détruisant la vie,

fait vivre au-delà de la mort. Dans la complexe économie de la conduite du martyre, la vérité s’affirme dans une croyance, se montre aux yeux de tous comme une force et inverse les valeurs de la vie et de la mort. Il constitue une « épreuve » en ce triple sens qu’il exprime la sincérité de la croyance d’un homme, qu’il authentifie la force toute-puissante de ce à quoi il croit, et qu’il dissipe les apparences trompeuses de ce monde pour faire apparaître la réalité de l’au-delà. Si l’exomologèse est si importante dans la pénitence, si elle fait corps avec celle-ci dans des rites publics et ostentatoires, c’est que le pénitent doit témoigner comme le martyr : exprimer son repentir, montrer la force que lui donne sa foi et rendre manifeste que ce corps qu’il humilie n’est que poussière et mort, et que la vraie vie est ailleurs. En reproduisant le martyre qu’il n’a pas eu le courage (ou l’occasion) d’endurer, le pénitent se place au seuil d’une mort qui se cache sous les apparences trompeuses de la vie, et d’une vie véritable qui est promise par la mort. Ce seuil, c’est celui de la *metanoia*, ou de la conversion, quand l’âme se retourne entièrement sur elle-même, inverse toutes ses valeurs et change du tout au tout. L’exomologèse comme manifestation par le pénitent lui-même de cette mort qu’a été sa vie et de la vie à laquelle il accédera par la mort constitue l’expression authentificatrice et

exemplaire, l’épreuve de sa *metanoia*.

On peut dire que, dans la pratique de la pénitence ancienne, la part de l’« aveu » est à la fois diffuse et essentielle. Diffuse, car il ne s’agit pas d’un rite précis, localisé dans l’ensemble de la procédure, même si à certains moments l’énonciation verbale de la faute est sans doute requise (ainsi quand on sollicite de l’évêque le statut du pénitent). Essentielle, car il s’agit d’une dimension constante de l’exercice pénitentiel. Celui-ci doit, au fil de son déroulement, manifester la vérité. Plus tard, dans la pénitence médiévale, l’aveu prendra la forme d’un « dire vrai » qui sera l’énumération des péchés commis : ici, c’est la pénitence tout entière qui doit constituer un « dire vrai » — ou plutôt, puisque le rôle de l’énonciation y est singulièrement limité au profit des gestes, des comportements, des manières de vivre, un « faire vrai » : faire vraie la *metanoia* — le repentir, la mortification, la résurrection à la vraie vie. Mais ce « faire vrai » essentiel à la pénitence n’a pas pour rôle de reconstituer par la mémoire les fautes commises. Il ne cherche pas à établir l’identité du sujet ni à fixer sa responsabilité, il ne constitue pas un mode de connaissance de soi et de son passé, mais plutôt la manifestation d’une rupture : coupure du temps, renonciation au monde, inversion de la vie et de la mort. Le pénitent, dit saint Ambroise, doit être comme ce jeune homme qui revient chez lui après

une longue absence ; celle qu'il avait aimée se présente à lui et lui dit : me voici, *ego sum*. Et lui de répondre : *Sed ego non sum ego*. Un jour viendra, dans l'histoire de la pratique pénitentielle, où le pécheur aura à se présenter au prêtre et à lui détailler verbalement ses fautes : *ego sum*. Mais dans sa forme primitive, la pénitence, à la fois exercice et manifestation, mortification et véridiction, est une manière d'affirmer *ego non sum ego*. Les rites d'exomologèse assurent la rupture d'identité.

1. HERMAS, *Le Pasteur, Mandatum IV*, 31, 1-6.

e

2. La thèse du Jubilé, qui était admise au début du XX siècle, avait été critiquée par A. D'ALÈS (*L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914), puis par B. POSCHMANN (*Paenitentia secunda*, Bonn, 1940) ; elle a été reprise et réélaborée par R. JOLY, en particulier dans son édition du *Pasteur* (1958).

3. SAINT PAUL , Épître aux Hébreux, 6, 4-6.

4. CLÉMENT DE ROME, *Première épître*, LI, 1.

5. *Didakhê*, IV, 14. L' *Épître du Pseudo-Barnabé*, XIX, 12, reprend l'expression et ajoute : « telle est la voie de la lumière ».

6. *Didakhê*, XIV, 1.

7. CLÉMENT DE ROME, *Première épître*, LVI, 2. Cf. aussi *Didakhê*, XV, 3 :

« Reprenez-vous les uns les autres. »

8. CLÉMENT DE ROME, *Première épître*, LVI, 1.

9. *Ibid*., II, 4-6.

10. POLYCARPE, *Épître aux Philippiens*, VI, 1.

11. Cf. les expressions comme : « Dieu a donné à tous *metanoias topon* »,

« metanoias metaskhein » (CLÉMENT DE ROME, *Première épître*, VII, 5 ; VIII, 5).

12. Cette idée qui avait été discutée à propos des relapses et à propos du

baptême donné pour les hérétiques avait été clairement rejetée : *« iterandi*

baptismatis opinio vana », SAINT AMBROISE, *De paenitentia* II, II, 7.

13. Noter qu'on trouve parfois l'expression, mais dans un sens

métaphorique et non rituel : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, XLII,

14 (P. G., t. 9, col. 649).

14. TERTULLIEN, *De paenitentia*, VII.

15. Ainsi SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, II, II.

16. SAINT AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, III, 13.

17. SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, I, VIII, 36.

18. Analogie très fréquemment évoquée. Ainsi par SAINT AMBROISE dans la

lettre XLI, 12 ; ou dans l' *Enarratio in Psalmum 37*, 10-11.

19. SAINT CYPRIEN, lettre XV, 2.

*1. [Manuscrit : « de la vie à la mort ».]

20. SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, I, XI, 52 ; cf. notation de même type dans la lettre LV de SAINT CYPRIEN, chap. 16 et 20.

21. SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, II, VII, 58-59.

22. SAINT AMBROISE, lettre XXV.

23. SAINT LÉON, lettre [108].

24. SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, II, X, [95].

25. [Note vide.]

26. *« Sacerdotibus Dei obtemperans », « operibus justis »*, SAINT CYPRIEN, lettre XIX, 1 ; *« justo tempore »*, lettre IV, 4. Sur le sens général et le sens précis de *« paenitentiam agere »*, cf. J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Fribourg, 1955, p. 75-77.

27. Pacien distingue les catéchumènes, les pénitents et les chrétiens de plein exercice.

28. Cf., par exemple, SAINT CYPRIEN, lettres XV et XVI.

29. Sur le rôle de l'évêque dans ces incitations à la pénitence, cf. PACIEN [lettre III, 16] : l'évêque *« ad paenitentiam cogit, objurgat, crimen ostendit, vulnera aperit, supplicia aeterna commemorat »* [« … contraint à la pénitence, réprimande, montre le crime, met à nu les blessures, rappelle les supplices éternels », trad. C. Épitalon et M. Lestienne].

30. Sur tous ces points, cf. R. GRYSON, « Introduction » au *De paenitentia* de SAINT AMBROISE (Paris, 1971, p. 37 sq.) et *Le Prêtre selon saint Ambroise* (Louvain, 1968).

31. Cf. SAINT LÉON, lettre 167.

32. PACIEN, lettre III, 18 : *« Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis : paenitentium venia meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est ; id est, gratuita donatio ; labor vero iste paucorum est qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrymosis vocibus adjuvantur, qui carnis interitu reviviscunt »* [« Le baptême, en effet, est le sacrement de la passion du Seigneur : le pardon des pénitents, le salaire de l'aveu. Celui-là, tous peuvent l'obtenir, car c'est un don gratuit de Dieu, c'est-à-dire un pardon gratuit ; mais celui-ci est le fruit de l'effort du petit nombre de ceux qui se relèvent après la chute, qui reprennent force après les blessures, qui se font aider par des cris pleins de larmes, qui revivent par la destruction de la chair », trad. C. Épitalon et M. Lestienne.]

33. Sur ce point cf. K. RAHNER, [« La doctrine d'Origène sur la pénitence »], in *Recherches de science religieuse* (t. 38, 1950), p. 86.

34. [GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours XXXIX, 17 (P. G., t. 36, col. 356a).]

35. « *Cor scrutari et mentem perspicere non possumus* », SAINT CYPRIEN, lettre

LVII, 3.

36. *Ibid*., lettre LIX, 15 et 16.

37. *Ibid*.

38. *Ibid*., lettre LV, 18 ; cf. aussi LVII, 3.

39. « [*Libellus*] *ubi singula placitorum capita conscripta sunt* », *ibid*., lettre LV, 6.

40. *Ibid*., lettre LV, 13.

41. Dans la lettre XXVII, CYPRIEN se réfère à une missive de Lucianus

concernant « ceux dont la conduite depuis leur faute aura été examinée ».

C'est à cet examen aussi que se réfère la lettre LXVI, 5 : « *communicatio nostra*

examinatione concessa ».

42. *Ibid*., lettre XXX, 6, adressée par les prêtres de Rome à Cyprien.

43. *Ibid*., lettre LV, 23.

44. *Ibid*., lettre XXX, 5, adressée à Cyprien.

45. « *Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis*

est » [« Cet acte, que nous nommons le plus ordinairement par un mot grec,

c'est l' *exomologèse* », trad. E.-A. de Genoude], TERTULLIEN, *De paenitentia*, IX, 2.

Le terme, qu'on trouvait déjà chez saint Irénée (six fois sous forme verbale

dans l' *Adversus haereses*), est très fréquent chez saint Cyprien ; on le trouve

e

encore chez Pacien à la fin du IV siècle.

46. Ainsi A. D’ALÈS, *L’Édit de Calliste*, p. 440 sq.

47. E. AMMAN, article « Pénitence » du *Dictionnaire de théologie catholique*,

t. XII (1933) : sous le mot d’exomologèse, on mettait « l’ensemble des

exercices pénitentiels préparatoires à la réconciliation ecclésiastique » ;

B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940) : *« … den ganzen Komplex der*

vom Sünder und von der Kirche zu erfüllenden Bussakte » [« … tout le complexe des

actes de pénitence que doivent accomplir le pécheur et l’Église »] (p. 419).

C’était l’interprétation de J. MORINUS : *« exomologesis est actio exterior*

paenitentiae » (*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti*

paenitentiae, 1682).

48. SAINT CYPRIEN, lettre XXII, 2. Cf. J. GROTZ, *Die Entwicklung des*

Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, p. 82.

49. C’est en gros la thèse d’E. GÖLLER, « Analekten zur Bussgeschichte des

4. Jahrhunderts », *Römische Quartalschrift*, t. XXXVI, 1928. Cf. ce qu’en dit

e

R. GRYSON pour la pratique pénitentielle à Milan au IV siècle, in *Le Prêtre selon*

saint Ambroise, p. 277 sq.

50. [SAINT CYPRIEN, lettre, IV, 4.]

51. SAINT CYPRIEN, *De lapsis*, XXVII-XXVIII ; sur le sens à donner à ce passage cf. J. GROTZ, [p. 59].

52. PAULINUS, *Vita Ambrosii*, [P. L., t. 14, col. 27-50].

53. SAINT CYPRIEN, lettre XV, 1 : *« Ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam »* [« Avant toute pénitence, avant la confession de la plus grande et de la plus grave des fautes, avant l'imposition des mains par l'évêque et le clergé », trad. chanoine Bayard] ; XVI, 2 *: « Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant »* [« Quand il s'agit de moindres fautes, les pécheurs font pénitence, le temps prescrit, et, suivant l'ordre de la discipline, sont admis à la confession, puis par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé, rentrent en communion », trad. chanoine Bayard]. Cf. aussi lettres IV, 4 ; XVII, 2.

54. TERTULLIEN, *De pudicitia*, III, 5.

55. *Ibid.* , XIII, 7.

56. SAINT JÉRÔME, lettre 77, 4-5.

57. SAINT AMBROISE, *De paenitentia* II, X (91).

58. *Ibid*., II, VIII (69).

59. SAINT IRÉNÉE, *Adversus haereses*, [I, 6, 3 ; III, 4, 3].

60. TERTULLIEN, *De paenitentia*, XII.

61. TERTULLIEN, *De paenitentia*, IX, 3-6.

62. « […] *ut probent lapsus sui dolorem, ut ostendant verecundiam, ut monstrent humilitatem, ut exhibeant modestiam* », lettre à Cyprien, XXXVI, 3.

63. « *Quaeso vos, fratres, aequiescite salubribus remediis, consiliis obedite melioribus ; cum lacrymis nostris vestras lacrymas jungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate* » [« Je vous en prie, mes frères, suivez nos conseils, profitez du remède salutaire. Unissez vos larmes à nos larmes, vos gémissements à nos gémissements », trad. abbé Thibaut], SAINT CYPRIEN, *De lapsis*, XXXII, 2.

64. SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, I, V, 22.

65. « *Confitentur gemitibus, confitentur ejulationibus, confitentur fletibus, confitentur liberis, non coactis vocibus* », *ibid*., I, V, 24.

66. « *Sacco corpus involvere, cinere perfundere, macerare jejunio, moerore conficere, multorum precibus adjuvari* » [« s'envelopper le corps d'un sac, le couvrir de cendre, le consumer par le jeûne, l'accabler de chagrin, et se faire aider par les prières de beaucoup », trad. C. Épitalon et M. Lestienne], PACIEN, *Parenèse*, XXIV.

67. [TERTULLIEN, *De paenitentia*, X, 1.]

68. Sur le double sens de la manifestation pénitentielle, cf. TERTULLIEN : « C’est en prosternant l’homme à terre, que la pénitence le relève ; en l’accusant, elle l’excuse ; en le condamnant, elle l’absout », *De paenitentia*, IX, 6 ; SAINT CYPRIEN : « que ces mêmes yeux, qui ont eu tort de regarder les statues profanes, versent des larmes qui donnent satisfaction à Dieu, et effacent leur crime », lettre XXXI, 7 ; SAINT JÉRÔME : « Quels sont les péchés que n’effaceraient pas de tels pleurs ? Quelles sont les taches, même invétérées, que ne laveraient pas de telles lamentations ? », lettre 77, 4.

69. Quand SAINT CYPRIEN parle de ceux qui ont simplement « pensé » à sacrifier, il évoque pour eux la nécessité d’avouer au prêtre, puis de faire une « *exomologesis conscientiae* » (*De lapsis*, XXVIII). Il semble qu’il s’agisse d’un aveu,

et d’une manifestation de repentir qui s’adresse, en privé et en secret, directement à Dieu.

e

70. SAINT LÉON condamne au milieu du V siècle la coutume de lire en public la liste des péchés commis par les fidèles (lettre 168).

71. [SAINT AMBROISE, lettre XXXVII, 44.]

e

72. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, [II *Homélie* sur la pénitence, 1].

73. SAINT AMBROISE, *De paradiso*, XIV, 71 : « *non tam majori crimine parricidi*

e

[…] *quam sacrilegii* ». Cf. aussi SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XIX *Homélie* sur la

Genèse.

74. SAINT AMBROISE, *Apologia de propheta David*, [VIII, 36-39].

e

75. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XVII *Homélie* sur la Genèse.

76. Cf. à titre d'exemple : HERMAS, *Le Pasteur*, *Vision I*, 1, 9 et 3,1 ; *Précepte IV*, 1, 11 ; *Précepte XII*, 6, 2 ; *Similitude V*, 7, 4 ; *Similitude VIII*, 11, 3 ; *Similitude IX*, 23, 5 et 28, 5 ; TERTULLIEN, *De paenitentia*, VII, X, 12 ; sAINT CYPRIEN,

lettres XXX, 7 ; XXXI ; XXXVI ; LV, 7 et 15-17 ; *De lapsis*, [XXVIII] ; sAINT

AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, V, 2 ; X, 66 ; *Enarratio in*

Psalmum 36, 14 ; *De paradiso*, XIV, 70. Pour le *De paenitentia*, cf. l'index de

l'édition Gryson (Sources chrétiennes).

77. Ce n'est pas, évidemment, la seule justification de l'aveu pénitentiel,

mais elle est constamment évoquée.

78. HERMAS, *Le Pasteur*, *Mandatum IV*, 1, 11.

79. Thème sans cesse répété. Ainsi dans TERTULLIEN, *De paenitentia*, X.

80. Présent chez Tertullien, il a une grande ampleur chez saint Ambroise et

chez saint Augustin.

81. *« Frustra autem velis occulere quem nihil fallas : et sine periculo prodas, quod*

scias esse jam cognitum » [« Il serait vain de vouloir dissimuler à Celui que vous

ne tromperez sur rien ; et vous ne risquez rien à dénoncer ce que vous savez

déjà être connu », trad. Dom G. Tissot], SAINT AMBROISE, *Expositio Evangelii*

secundum Lucam, VII, 225.

82. *« Mora ergo absolutionis in confitendo est, confessionem sequitur peccatorum*

remissio », SAINT AMBROISE, lettre XXXVII, 45.

83. *« In judiciis saecularibus* […] *quaedam tangit judicem miseratio confitentis »*, SAINT AMBROISE, *De Caïn et Abel, II*, 9.

84. Ainsi SAINT AMBROISE, *De paenitentia*, II, VII, 53 : *« Si te ipse accusaveris,*

accusatorem nullum timebis ». Cf. aussi *De paradiso*, XIV, 71.

85. SAINT AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 225 :

« Confitere magis, ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus aput

Patrem » ; cf. SAINT AUGUSTIN, *Discours sur le Psaume 66*, 7.

86. SAINT AMBROISE, *Apologia de propheta David*, X, 53 : *« si autem dixerimus*

quia non peccavimus, mendacem facimus Deum ».

87. ORIGÈNE parle du « baptême du martyre » qui est donné dans la

persécution (*Exhortatio ad martyrium*, 30) ; il dit dans le même texte (39) que le

sang du martyre lave le péché. TERTULLIEN parle du martyre comme d'un

secundum lavacrum (*De baptismo*, 16) ou d'un *aliud baptisma* (*De pudicitia*, 22).

Cf. sur ce sujet E. E. MALONE, *Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*, Düsseldorf, 1951.

88. SAINT AUGUSTIN, *Discours sur la seconde partie du Psaume 101*, 3. Plus tard, SAINT GRÉGOIRE dira : « Bien que nous ne soyons plus exposés aux persécutions, nous pouvons trouver encore dans la paix le mérite du martyre ; car si nous ne courbons pas la tête sous le glaive des bourreaux, nous portons le glaive spirituel dans notre âme », *Homélie* sur l'Évangile, III, 4 (P. L., t. 76, col. 1089).

[IV]

[L'ART DES ARTS]

La direction spirituelle, l'examen de soi-même, le contrôle attentif par le sujet de ses actes et de ses pensées, l'exposé qu'il en fait à un autre, la demande de conseils à un guide et l'acceptation de règles de conduite qu'il propose : tout ceci est une tradition fort ancienne. Les auteurs chrétiens n'ont pas masqué cette antériorité ni renié la parenté entre ces pratiques et les exercices qu'ils prescrivaient eux-mêmes.

Saint Jean Chrysostome recommande l'examen de conscience en se

1

référant à l'exemple des philosophes païens et en citant Pythagore . Le

Manuel d’Épictète a pu être reproduit par saint Nil comme s’il s’agissait d’un texte chrétien donnant une règle d’existence susceptible de former, comme il faut, l’âme des fidèles et de les conduire au salut. Des maîtres de conduite de l’Antiquité aux guides de la vie ascétique — appelée d’ailleurs vie philosophique — il y a une certaine continuité. Les différences pourtant ne doivent pas être négligées.

La pratique de la direction de vie a couvert chez les Grecs et les Romains un éventail assez large de procédures différentes. On la trouve sous forme de relations discontinues et circonstancielles : Antiphon le sophiste tenait ouvert un cabinet de consultations où il vendait à ceux qui en avaient besoin des conseils de conduite pour faire face à des

2

situations difficiles ; et les médecins répondaient à la demande de ceux qui les sollicitaient non seulement pour des maux physiques, mais pour des malaises moraux : les régimes qu’ils prescrivaient étaient, tout autant que des méthodes préventives ou des préceptes d’hygiène, des règles de vie qui devaient assurer la maîtrise des passions, le contrôle de

3

soi, l’économie des plaisirs, l’équité des rapports avec autrui . Mais les consultations pouvaient être aussi des actes d’amitié et de bienveillance, sans rétribution : conversations, échanges de

correspondance, rédaction d’un petit traité à l’adresse d’un ami dans l’embarras. Ces formes épisodiques de direction répondaient en général à une situation déterminée : un revers de fortune, l’exil, un deuil pouvaient en être l’occasion, mais aussi une crise, un passage difficile, un moment d’incertitude. C’était le cas de Serenus lorsqu’il expose son état à Sénèque en lui demandant l’aide de son diagnostic et de ses conseils [4]. Il avait le sentiment de ne plus progresser sur le chemin de la sagesse stoïcienne ; des mouvements opposés agitaient son âme, non pas jusqu’à provoquer « une tempête », mais avec assez de force pour lui donner « comme le mal de mer » [5].

Mais il existait aussi des formes beaucoup plus continues et beaucoup plus institutionnalisées de la direction : elles avaient cours en particulier dans les écoles de philosophie. Là, la discipline de vie collective qui était imposée à chacun était complétée par des relations beaucoup plus individualisées. Le maître y était un guide permanent pour le disciple : tout à la fois, il lui enseignait peu à peu la vérité, l’aidait à progresser sur le chemin de la vertu, de la maîtrise de soi et de la tranquillité d’âme, éprouvait son avancement et lui donnait au jour le jour des conseils de vie. Ainsi, chez les épicuriens, des entretiens

individuels étaient aménagés, une règle de franchise était imposée aux membres de l'École, incitant chacun à dévoiler son âme et à n'en rien cacher pour qu'on puisse les guider efficacement ; seuls les maîtres les plus sages pouvaient se charger de cette direction individuelle des élèves, alors que les autres avaient la responsabilité collective d'un groupe [6].

La direction, pour s'exercer, faisait appel à tout un ensemble de pratiques diverses [7]. L'une des plus importantes était l'examen de conscience. Depuis les pythagoriciens, il figure, comme pièce capitale, dans un grand nombre de règles de vie. Mais il n'a pas eu toujours la même forme, il n'a pas porté toujours sur les mêmes objets et on n'en attendait pas toujours les mêmes effets [8]. On sait peu de choses sur l'examen pythagoricien en dehors des vers célèbres du *Carmen aureum*, dont les deux premiers seulement représenteraient la tradition la plus ancienne : « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée [9]. » Outre son rôle d'épreuve par rapport au progrès moral, cet examen était peut-

être un de ces exercices de mnémotechnique que les pythagoriciens cultivaient ; il valait aussi sans doute comme rituel purificatoire pour induire des songes favorables et préparer un sommeil dans lequel

10

l’École voyait une préfiguration de la mort .

Dans le grand développement de la philosophie hellénistique comme direction de conscience, l’examen de l’âme joue un rôle considérable. Il y constitue une sorte d’échangeur : relais entre le dirigé et le directeur, charnière entre la période où on est dirigé et le moment où on ne le sera plus. C’est par l’examen que le disciple ou le consultant peut se mettre en état de découvrir l’état de son âme à son directeur, afin que celui-ci puisse porter un jugement et déterminer le remède approprié. Ainsi commence l’examen de Serenus lorsqu’il vient demander l’aide de Sénèque : « Il m’est moins facile de te faire connaître en résumé qu’en détail cette infirmité de mon âme […]. Je

11

te dirai les accidents que j’éprouve : à toi de nommer la maladie . »

C’est par l’examen aussi que le dirigé peut estimer lui-même la manière dont les avis de son directeur agissent sur son âme et lui permettent de se perfectionner ; c’est par lui qu’il peut contrôler en permanence s’il les suit comme il faut et s’il est capable ainsi d’acquérir

son autonomie. C’est encore l’examen qui, une fois terminé le temps de la direction, permet de prolonger les effets et d’exercer sur sa propre âme une activité permanente de direction. Ce quadruple rôle de l’examen comme ouverture de l’âme à autrui, intériorisation des règles de direction, épreuve de leur succès, et exercice de contrôle de soi lorsque l’autonomie est acquise apparaît clairement dans le traité que Galien a consacré aux *Passions de l’âme* : « Il faut en remettre le discernement aux autres, non à nous-mêmes ; ensuite il ne faut pas y préposer comme surveillants les premiers venus, mais des vieillards unanimement estimés comme sages, éprouvés par nous-mêmes, en maintes occasions, comme exempts de ces maladies […]. Il faut y repenser chaque jour, autant que possible plusieurs fois, tout au moins dès l’aurore, avant le début de nos actions, et le soir avant de s’endormir. Quant à moi, j’ai pris l’habitude de méditer d’abord, ensuite de prononcer à haute voix, deux fois par jour, les avis qui nous sont transmis comme de Pythagore, car il ne suffit pas d’obtenir l’égalité d’âme, mais de faire aussi la cure de la gourmandise et de la débauche […]. Au milieu de ceux qui sont leurs propres guides, il faut en appeler aux autres : qu’ils observent, qu’ils nous signalent nos

[12]

écarts ; plus tard, observons-nous sans pédagogue . »

Dans ce rôle de relais et de charnière, l’examen de conscience est orienté vers un but et pose, de façon privilégiée, une question : la maîtrise de soi. Si le dirigé s’examine, s’il relève chacune de ses faiblesses, c’est bien pour qu’un jour il puisse devenir pleinement maître de lui-même et n’ait plus à avoir recours, en une passe malaisée, à l’aide d’un autre. Cette finalité de l’examen de soi apparaît clairement par la comparaison de deux textes qui l’un et l’autre relèvent de la pratique stoïcienne : ils montrent, le premier ce que peut être l’examen à l’intérieur d’un rapport de direction, et le second ce qu’il est chez celui qui a atteint l’autonomie philosophique.

Il s’agit d’abord de la lettre de Serenus à Sénèque. Avançant pas à pas dans la philosophie stoïcienne, Serenus demande l’aide du philosophe à un moment où il éprouve comme un malaise : sensation de ne plus avancer, crainte que l’attachement à ce qui est mal et à ce qui est bien ne se soit incrusté de manière définitive, sentiment d’être immobilisé dans un état qui n’est ni tout à fait la délivrance ni tout à

13

fait l’esclavage. Bref, il n’est ni malade ni en bonne santé . L’examen auquel se livre alors Serenus pour que Sénèque puisse intervenir, diagnostiquer, et proposer des remèdes consiste à établir une sorte de bilan des forces : quelles sont celles qui assurent la stabilité de l’âme,

son calme, son indépendance ? Quelles sont celles au contraire qui l'exposent au trouble extérieur et la mettent sous la dépendance de ce qui ne lui appartient pas ? L'examen porte successivement sur le problème de la richesse, des devoirs publics et du souci de la gloire posthume. Sur ces trois points, il fait le partage : d'un côté, ce qui marque la capacité de l'âme à se satisfaire de ce qui est à sa disposition (un train de maison suffisant, une nourriture simple, des meubles dont il a hérité), à accomplir exactement ce qui est du devoir de l'homme public (servir les amis, les concitoyens, l'humanité), à prendre en considération quand on parle les choses réelles et présentes ; mais, de l'autre côté, il y a le plaisir qu'il éprouve au spectacle du luxe déployé, l'enthousiasme qui le soulève parfois, les paroles qui s'enflent comme s'il voulait surtout que la postérité parle de lui.

L'examen de Serenus ne porte donc ni sur des actes définis, ni sur un passé plus ou moins lointain ; il ne s'agit ni de fixer le tableau de ce qui a été fait en bien ou en mal, ni de relever les fautes commises pour s'en repentir. Le regard de la conscience est dirigé vers le présent, un

14

présent qui est envisagé comme un « état » , le jeu de ce qui le pousse soit à rester chez lui satisfait de son sort, soit à courir au forum et à y parler d'une voix qui ne s'appartient plus. Mais de cet état, l'examen

ne tente pas de rechercher les causes : il ne descend pas vers les racines cachées du mal, il essaie de le restituer tel qu'il se présente à la conscience, sous la forme des satisfactions qu'elle éprouve ou des mouvements qu'elle sent en elle-même. La répétition systématique du mot *placet* est significative : c'est le sentiment que l'âme éprouve à propos de ce qu'elle fait ou de ce qu'elle voit qui constitue l'objet spécifique de l'examen. Il constitue en effet la manière dont se manifestent à l'âme les mouvements qui l'agitent — et qui, dans le cas particulier de Serenus, la tirent simultanément dans des directions opposées, l'immobilisant sur le chemin du progrès et la faisant osciller au point de lui donner le mal de mer. On a ainsi le tableau de l' *« infirmitas »* de l'âme à travers la conscience qu'elle prend en permanence d'elle-même.

Au livre III du *De ira*, Sénèque propose l'exemple d'un autre type d'examen : celui qu'il exerce tous les soirs, avant de s'endormir, une fois que toutes les lumières sont éteintes. Il s'agit cette fois de faire l'enquête de la journée en en « scrutant » le déroulement entier. Il reprend ses actes et ses paroles et il les jauge : il se rappelle qu'il a perdu son temps à vouloir instruire des ignorants, ou que, voulant reprendre un de ses proches, il lui a parlé avec tant de vivacité que l'autre a été blessé plutôt que corrigé. C'est là un examen clairement

rétrospectif : il est orienté vers des actions définies et il a pour but, en [15] en « reprenant la mesure » , de séparer celles qui ont été mauvaises de celles qui étaient bonnes. Chacune doit ainsi recevoir « sa part d'éloge et de blâme ». Le modèle judiciaire, ici, est présent (et non plus le médical), les mots le disent sans ambiguïté : *cognoscit de moribus suis* ; *apud me causam dico*. Mais il faut remarquer que cette enquête ne conduit pas à une condamnation et à une peine. Ni châtiment ni même remords. Pas de crainte par conséquent, ni désir de se dissimuler à soi-même quoi que ce soit. Car celui qui s'examine se dit seulement : « Je te pardonne maintenant » ; « veille à ne plus recommencer ». C'est que le modèle est peut-être plus administratif que réellement judiciaire : l'image latente dans le texte fait penser moins à un tribunal qu'à une inspection. On scrute, on examine, on détecte, on reprend les [16] mesures .

Or les deux exemples que donne Sénèque indiquent bien quelles sont les actions qu'il faut se reprocher : avoir voulu instruire des gens qui n'étaient pas capables d'entendre, avoir blessé celui qu'on voulait corriger. Donc n'avoir pas atteint le but qu'on se proposait. Selon un principe caractéristique de ce stoïcisme, c'est en fonction des fins ou

des buts qu’on peut qualifier une action et la déclarer bonne ou

[17]

mauvaise . Et c’est pour avoir méconnu des principes rationnels d’action — inutile d’instruire ceux qui n’ont jamais rien pu apprendre ; ou encore : il faut tenir compte quand on parle de la capacité chez l’interlocuteur de recevoir la vérité — que Sénèque a commis des « fautes » par rapport aux objectifs qu’il visait. Autant

[18]

d’« erreurs » par conséquent . Et le rôle de l’examen est de permettre de les corriger pour l’avenir, en faisant apparaître les règles de conduite qui ont été méconnues. Il s’agit non de se reprocher ce qu’on a fait, mais de constituer des schémas de comportement rationnel pour les circonstances futures, et d’asseoir ainsi son autonomie de manière à ce qu’elle coïncide avec l’ordre du monde, en faisant jouer les principes de l’universelle raison. On peut dire que l’examen du *De ira*, tout rétrospectif qu’il soit et centré sur les fautes passées, a une fonction de « programmation » : reconnaître, à travers les « erreurs » et les objectifs manqués, les règles qui permettront d’assurer la maîtrise des actions qu’on entreprend, et donc de soi-même.

Ces pratiques n’ont pas été aussitôt accueillies dans le christianisme.

e

Ce n’est guère avant le IV siècle qu’on voit définir l’obligation et les

19

règles de l’examen de conscience , ou développer les techniques d’une direction des âmes. Les thèmes de la philosophie antique ont imprégné la pensée chrétienne bien avant que n’y pénètrent les procédures propres à la vie philosophique.

Bien sûr, dès les second et troisième siècles, les textes sont nombreux qui soulignent l’importance de se connaître soi-même ou de réfléchir sur les actes à faire ou sur ceux qu’on a déjà commis. Clément d’Alexandrie, au début du troisième livre du *Pédagogue*, rappelle que « la plus grande des connaissances est la connaissance de soi *(to gnônai hauton)* ». Mais il ne s’agit pas là d’une investigation de soi-même, d’une rétrospection du passé ou de la réactualisation dans la mémoire des fautes dont on a pu se rendre coupable. Il s’agit de reconnaître en soi l’élément par lequel on peut connaître Dieu, celui dont Dieu est le guide, celui qui par conséquent peut conduire jusqu’à lui et, détachant l’homme du monde extérieur, avec ses ornements matériels, le revêt

20

d’une beauté pure qui le fait ressembler à Dieu lui-même . La connaissance de soi n’est ici, en aucune manière, un examen de conscience, ni une plongée dans les profondeurs de soi-même, il s’agit

d’une ascension vers Dieu à partir de l’instance de l’âme qui peut monter vers lui. Dans un esprit très différent, saint Hilaire [21] recommande au chrétien de réfléchir avec soin à ses actes , mais il songe surtout à une vigilance qui permet de ne pas s’engager à la légère dans une action, d’en prévoir les dangers et de ne l’accomplir que lorsqu’elle a atteint le point nécessaire de maturité ; réflexion prospective par conséquent, bien conforme à ce qu’exigeaient la [22] philosophie courante et tout particulièrement les stoïciens , mais qui ne prend pas la forme d’un examen systématique de soi-même.

On peut dire la même chose à propos de la direction. Le thème du pasteur qui doit guider vers les prairies du salut à la fois le troupeau et chacune des brebis est présent dans les formes les plus anciennes du christianisme. Mais il ne coïncide pas avec l’idée d’une « direction » qui prendrait en charge la vie d’un individu, la guiderait pas à pas, lui prescrirait un régime spécifique, lui donnerait des conseils de conduite quotidienne, prendrait, en permanence, connaissance de ses progrès et exigerait une obéissance continue et sans faille. Un texte de Clément [23] d’Alexandrie est sur ce point significatif : il y souligne la nécessité

pour celui qui est riche et puissant (pour qui, par conséquent, l'entrée au paradis est singulièrement malaisée) d'avoir quelqu'un qui lui vienne en aide, et il emploie les métaphores traditionnelles de la direction (un « pilote », un « maître de gymnastique ») ; ce guide parlera avec franchise et rudesse, il faudra l'écouter avec d'autant plus de crainte et de respect. Mais cette activité de conseil n'est qu'un aspect d'un rôle plus complexe, où celui qui « dirige » doit prier, jeûner, se livrer à des veilles, se soumettre à des macérations, en faveur de celui qu'il dirige. Il est ainsi, auprès de Dieu, son intercesseur, son représentant, son garant, tout comme il est, auprès du pécheur, un ange envoyé par Dieu. Il s'agit là d'une substitution ou du moins d'une participation sacrificielle qui déborde largement la technique de direction. L'exemple que cite Clément en donne la confirmation : on y voit l'apôtre Jean baptiser un jeune homme, puis le confier, pendant son absence, à l'évêque du lieu ; et lorsqu'à son retour il trouve le néophyte retombé au péché, il fait reproche à l'évêque de la mauvaise

24

garde exercée et il va chercher le fautif : « Je te défendrai auprès du Christ ; s'il le faut, je mourrai à ta place, et de bon cœur, à l'exemple

[**25**]

du Seigneur. J'immolerai ma vie à la tienne

. » Ainsi il le ramène à

l’Église, versant avec lui des larmes et partageant ses jeûnes. Le modèle, on le voit, n’est pas celui du maître apprenant à son élève comment vivre et se conduire : c’est celui du Christ qui se sacrifie pour les hommes après qu’ils sont tombés et qui intercède pour eux auprès de Dieu. L’échange du sacrifice pour le rachat est là plus important que les procédés permettant de conduire une âme et de la faire peu à peu

26

progresser .

En fait, les pratiques de direction et d’examen de conscience que la philosophie ancienne avait élaborées n’ont guère été accueillies dans le christianisme, et n’y ont pris un développement, des formes et des effets nouveaux qu’avec le monachisme : à l’intérieur de ses institutions et à partir d’elles. Que ces procédés de la vie philosophique y aient été mis en œuvre, il n’y a à cela rien d’étonnant. Destiné à mener vers la vie parfaite — c’est-à-dire à « une existence où la pureté de la conduite

27

est associée à la connaissance véritable de ce qui est » —, le monachisme a pu se présenter comme la vie philosophique par

[28]

excellence : philosophie selon le Christ

, philosophie par les

[29]

œuvres

. Et les monastères ont pu être définis comme des écoles de

30

philosophie . C'est donc là — soit dans la semi-anachorèse telle qu'on la pratiquait en Basse-Égypte, par exemple, où quelques disciples venaient s'initier à la vie du désert auprès d'ascètes renommés, soit dans les cénobies où la vie communautaire était aménagée selon des règles générales et strictes — que la conduite des individus va être organisée selon des procédures complexes. Elles ont donné lieu à réflexion et élaboration, et à la constitution d'un art, dont Grégoire de Nazianze dira, en reprenant l'expression d'ordinaire utilisée pour

*1

désigner la philosophie, qu'il est *tekhnê* [*tekhnôn*], art des arts : « Je ne sais en quelle science ou en quelle puissance il pourrait prendre la hardiesse d'assumer pareille prélature. En toute réalité, ce me paraît être l'art des arts et la science des sciences de guider l'homme, le plus

[31]

divers et le plus variable des animaux

. » Constamment, et jusqu'à

l'époque contemporaine, la direction des individus, la conduite de leur âme, le guidage, pas à pas, de leur progrès, l'exploration, en commun avec eux, des mouvements secrets de leur cœur seront placés sous le

32

signe de cet *ars artium* .

Sur ces pratiques de direction et d'examen, je suivrai, de façon non pas exclusive mais privilégiée, les informations données par Cassien. Sans doute ne représente-t-il pas les formes les plus hautes de la pensée ascétique, mais, d'une part, il a été, avec saint Jérôme, un des principaux véhicules des expériences orientales en Occident ; et d'autre part, il ne se contente pas, aussi bien dans les *Institutions* que dans les *Conférences*, de citer les exploits des moines les plus célèbres ou de transmettre leurs règles d'existence. Il expose d'après son expérience propre « la vie simple des saints » ; au schéma des institutions et des règles, il ajoute l'exposé « des causes des vices principaux » ainsi que « la façon d'en guérir ». Moins que « les merveilles de Dieu », il s'agit pour lui de faire connaître « la correction

33

des mœurs et la manière de mener la vie parfaite » .

Témoignage donc qui, entre les règles institutionnelles et les exemples les plus édifiants, cherche à faire connaître une manière de

faire, une pratique avec ses méthodes et ses raisons. En somme, pour reprendre une expression qu'il développe au début des *Conférences*, la vie des moines y est traitée comme « art » et étudiée comme relation

34

entre des moyens, des buts particuliers et une fin qui lui est propre .

I. LE PRINCIPE DE DIRECTION

« Ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles

[35]

mortes. » Ce texte des *Proverbes*

a été régulièrement cité dans la

littérature monastique à l'appui du principe que la vie du moine ne saurait se passer d'une « direction ». Elle ne saurait s'en passer s'il entreprend de mener, dans la solitude, l'existence de l'anachorète. Et elle ne doit même pas en être dispensée si elle se déroule dans un monastère sous la férule d'une règle commune. Dans un cas comme dans l'autre est exigée cette relation singulière qui lie un disciple à un maître, le place sous son contrôle continu, l'oblige à suivre le moindre de ses ordres et à lui confier son âme, sans aucune réticence. La direction est indispensable à qui veut cheminer vers la vie parfaite : ni l'ardeur individuelle de l'ascèse ni la généralité de la règle ne peuvent la remplacer.

Dans la dix-huitième conférence, Cassien rapporte, d’après l’abbé Piamun, la distinction des moines en trois ou plutôt quatre [36] catégories . Aux deux qu’il condamne — les sarabaïtes et de faux anachorètes apparus depuis peu —, il fait essentiellement reproche de refuser la pratique de la direction. Les sarabaïtes « n’ont cure de la discipline cénobitique » et refusent de « s’assujettir à l’autorité des anciens » ; « nulle formation régulière, point de règle dictée par une sage discrétion », « leur moindre désir est d’être gouvernés… », ils tiennent à « rester libres du joug des anciens afin de garder toute [37] licence d’accomplir leurs caprices » . De même les faux anachorètes, parce qu’ils sont sans humilité ni patience, ne supportent pas d’être [38] « exercés » *(lacessiti)* par quiconque . Le mauvais moine est celui qui n’est pas dirigé : c’est parce qu’il vient au monachisme dans de mauvaises intentions — il veut se donner l’apparence, mais non la réalité de la vie monastique — qu’il refuse de se laisser diriger ; et parce qu’il refuse cette direction, les vices en lui ne font que [39] progresser .

C’est donc par le fait de la direction qu’on entre dans la réalité de l’existence monastique. À ceux qui choisissent les « hauts lieux de l’anachorèse », Cassien conseille de s’éprouver d’abord eux-mêmes [40] dans la communauté régulière d’une cénobie , puis de chercher ensuite un maître auprès duquel apprendre la solitude. Il rappelle un conseil de saint Antoine : pour un si difficile apprentissage, il ne suffit pas d’un seul maître, il faut, auprès de plusieurs, prendre l’exemple des vertus que chacun possède — « le moine désirant faire provision de miel spirituel doit, comme une abeille très prudente, butiner chaque vertu auprès de celui qui se l’est rendue plus familière, et la recueillir [41] soigneusement dans le vase de son cœur » .

Quant à celui qui veut entrer dans la cénobie, il est soumis d’abord à la grande épreuve du seuil : on le fait attendre à la porte du couvent où il supplie d’entrer ; mais, feignant de ne soupçonner en lui que des motifs intéressés, les moines, pendant dix jours, le repoussent, « l’accablent d’injures et de reproches », afin d’éprouver son intention et sa constance. S’il est accepté, sa formation se déroule alors en deux phases. On le confie en un premier temps à un ancien, qui « demeurant à part, non loin de l’entrée du monastère, a la charge des

étrangers et des hôtes » : là, on le dresse au service — *famulatus* —, à l'humilité et à la patience. Après une année entière, et si on n'a pas eu à se plaindre de lui, il est intégré à la communauté, et confié à un autre ancien, lequel est chargé d'instruire et de gouverner — *instituere et gubernare* — un groupe de dix jeunes gens. Sur la durée de ce noviciat, Cassien ne donne pas d'indications, sans doute sa longueur dépendait-elle des aptitudes et des progrès de chacun. Cassien ne dit rien non

42

plus de l'existence d'un rapport de direction entre les anciens . D'un côté, rien n'indique de façon précise que les anciens aient été tenus à avoir recours, régulièrement ou épisodiquement, à un directeur. D'un autre côté cependant, Cassien, comme tous les auteurs de son époque, insiste sur le principe que toute âme quelle qu'elle soit a besoin de

43

direction ; que même après de longs exercices et lorsqu'on a déjà

44

une grande réputation de sainteté, il arrive qu'on retombe ; et que les moines, même parmi les plus rigoureux, éprouvent, jusqu'à la fin de leur vie, le besoin d'être dirigés. À deux reprises — dans les *Institutions* et dans les *Conférences* —, Cassien rappelle la grande sainteté de Pinufius : le respect dont on l'entourait dans son couvent lui ôtait « la

possibilité de progresser dans la vertu de soumission à laquelle il aspirait » ; à deux reprises, il s'enfuit en cachette pour reprendre ailleurs la vie de novice, désolé lorsqu'on le retrouve et pleurant de ne

45

pouvoir terminer sa vie dans cette soumission qu'il avait acquise .

Toujours est-il que, pour Cassien, non seulement ne peut être appelé à commander que celui qui a appris à obéir, et a acquis « par la formation reçue des anciens ce qu'il devra transmettre aux plus jeunes » ; mais encore la plus haute sagesse, mieux, « le don le plus élevé » du Saint-Esprit consiste en la possibilité à la fois de « bien

46

diriger les autres » et « de se faire diriger » . Ce qui caractérise la sainteté d'un ancien, ce n'est pas que chez lui l'aptitude à diriger s'est substituée au besoin de l'être, mais que le pouvoir de diriger les autres reste lié, fondamentalement, à l'acceptation d'être prêt à accepter une direction. Le saint n'est pas celui qui « se dirige » lui-même : c'est celui qui se laisse diriger par Dieu.

Universalité donc du rapport de direction. Même s'il y a une phase d'initiation à la vie monastique où la direction doit prendre une forme dense, institutionnelle, organisée par des règles communes à tous les novices, la volonté d'accepter une direction, la disposition à se laisser

diriger est une constante qui doit caractériser l'existence monastique [47] tout entière . De cette direction, et de la manière dont elle doit s'exercer, Cassien indique les deux aspects principaux.

— La direction consiste dans un dressage à l'obéissance, entendu comme renonciation aux volontés propres par soumission à celle d'autrui : « Le souci et l'objet principal de son enseignement [il s'agit du maître des novices], qui rendra le jeune moine capable de s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection, sera de lui apprendre d'abord à vaincre ses volontés. L'exerçant en cela avec application et diligence, il veillera à toujours lui commander exprès ce [48] qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament . »

— Et pour parvenir à cette obéissance parfaite et exhaustive, pour que puisse s'opérer ce jeu d'annulation-substitution (annulation de la volonté propre, substitution de la volonté d'un autre), un exercice est indispensable : l'examen permanent de soi et l'aveu perpétuel : « Pour y parvenir facilement [à l'obéissance parfaite et à l'humilité de cœur], on enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien, et, pour en juger, à ne pas se fier à leur opinion

personnelle, mais à croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après

49

examen, aura déclaré tel . »

II. LA RÈGLE D'OBÉISSANCE

Que la direction suppose l'obéissance exacte du disciple au maître n'est évidemment pas un principe propre au monachisme chrétien. Dans la vie philosophique de l'Antiquité, le maître devait être écouté avec fidélité. Mais cette obéissance était à la fois finalisée, instrumentale et limitée. Elle avait en effet un objet défini : elle devait permettre de s'affranchir d'une passion, de surmonter un deuil ou un chagrin, de sortir d'une phase d'incertitude (c'était le cas de Serenus consultant Sénèque), ou d'atteindre à un certain état (de tranquillité, de maîtrise de soi, d'indépendance à l'égard des événements extérieurs). Pour atteindre cette fin, le directeur utilisait des moyens ajustés et l'obéissance requise du disciple ne portait que sur les formes nécessaires d'obéissance. Enfin c'était une soumission provisoire qui devait cesser aussitôt atteint le but poursuivi par la direction. Elle n'était rien de plus qu'un des outils mis en œuvre par celle-ci, mais selon une stricte économie qui la limitait au seul moment et aux seuls objectifs où elle pouvait être utile.

L'obéissance monastique est d'un tout autre type.

a) Elle est d’abord globale : il ne s’agit pas d’obéir dans la seule mesure où cette soumission pourrait permettre d’atteindre un résultat, il faut obéir en tout. Aucun aspect de la vie, aucun moment de l’existence ne devrait échapper à la forme de l’obéissance. Celui qui est dirigé doit faire en sorte que la moindre de ses actions, celle même qui semble devoir le plus échapper à sa propre volonté, soit soumise à la volonté de celui qui le dirige. Le rapport d’obéissance doit traverser l’existence jusque dans ses moindres parcelles. C’est la *subditio*, qui a pour effet qu’en toutes ses conduites le moine doit faire en sorte d’être conduit. Conduit par la règle, conduit par les commandements de l’abbé, par les ordres de son directeur, éventuellement même par les

[**50**]

volontés de ses frères

, car s’il est vrai que celles-ci n’émanent pas

d’un supérieur ou d’un ancien, elles ont ce privilège d’être volontés d’un autre. Il n’y a donc pas à faire la distinction entre ce qu’on fait pour soi-même et ce qu’on fait sur le conseil d’un autre. Tout doit être fait sur ordre.

[**51**]

L’ *officium* du moine, dit saint Jérôme, est d’obéir

. Il faudra donc

qu’il fasse toute chose sur un commandement exprès, ou du moins selon une permission donnée — « Tout acte qui se fait sans l’ordre ou la permission du supérieur est un vol et un sacrilège qui mène à la

[52]

mort, et non pas au profit même s’il te paraît bon . » « Les jeunes gens non seulement n’osent pas quitter la cellule sans que leur préposé le sache et y consente, mais ils ne présument même pas son

[53]

autorisation pour satisfaire à leurs besoins naturels . » Et plus tard Dorothée de Gaza racontera l’exploit d’un disciple de Barsanuphe qui, épuisé par la maladie, s’est pourtant retenu de mourir aussi longtemps

[54]

que son maître ne lui en avait pas donné l’autorisation .

b) De plus, la valeur de cette obéissance n’est pas dans le contenu de l’acte prescrit ou permis. Elle réside avant tout dans sa forme — dans le fait qu’on est soumis à la volonté d’un autre et qu’on s’y plie, sans accorder d’importance à ce qui est voulu, mais en s’attachant au fait que c’est un autre qui veut. À cette volonté autre, l’essentiel est de ne rien opposer : ni sa volonté propre, ni sa raison, ni quelque intérêt, même s’il paraissait légitime, ni la moindre inertie. Il faut accepter de « subir » entièrement cette volonté, d’être, par rapport à elle, comme

ductile et transparent. C’est le principe de la *patientia*, qui fait tout accepter de ce que veut le directeur et tout supporter de lui. Cassien, comme les autres témoins de la vie monastique, rapporte les plus célèbres épreuves de cette patience. Épreuve d’ *absurdité*. Même dépourvu de signification, un ordre doit être exécuté exhaustivement : ainsi fit l’abbé Jean, héros de l’obéissance, lorsque son maître l’envoya arroser pendant une année entière un bâton desséché planté en plein

55

désert . Épreuve d’ *immédiateté*. Un ordre donné doit être accompli aussitôt sans le moindre retard : à peine énoncé, il l’emporte sur toute autre obligation quelle qu’elle soit, il n’y a rien qui ne doive céder devant l’actualité du commandement. Ainsi ce moine occupé à recopier les Écritures les plus saintes, qui s’interrompt dès qu’il est appelé à la prière ; son stylet se lève aussitôt et la lettre qu’il était en

56

train d’écrire reste inachevée . Épreuve de la *non-révolte* : l’injustice d’un commandement, ce qu’il peut avoir de contraire soit à la vérité, soit à la nature, ne doit jamais empêcher qu’on l’exécute. C’est là au contraire que l’obéissance prend sa plus haute valeur. Accusé injustement d’une faute qu’un autre a commise contre lui, Pafnutius accepte sa condamnation et court au-devant de la pénitence qu’on lui

[57]

impose . Patermutus, entré au couvent avec son jeune fils, supporte avec patience de voir les mauvais traitements qu’on fait subir devant lui à l’enfant, et dès qu’on lui en donne l’ordre il se précipite pour le jeter

[58]

à la rivière . Comprise comme non-résistance à tout ce que l’autre veut et impose, la *patientia* fait du moine une sorte de matière inerte entre les mains de celui qui le dirige. « Ne différer en rien d’un corps inanimé ou de la matière employée par un artiste […], comme l’artiste fait preuve de son savoir-faire sans que la matière l’empêche en quoi

[59]

que ce soit dans la poursuite de son but . »

c) Enfin l’obéissance monastique n’a pas d’autre fin qu’elle-même. Elle ne constitue pas la dépendance d’un moment, une étape qui serait couronnée enfin par le droit de s’affranchir. Si le moine doit obéir, c’est pour parvenir à l’état d’obéissance. Pourquoi, dans la direction, met-on tant d’insistance à dresser le novice pour qu’il obéisse à quelqu’un ? C’est pour le mener à « être obéissant », dans l’absolu. L’obéissance n’est pas simplement une relation à tel ou tel, c’est une structure générale et permanente de l’existence. Et donc une forme de rapport à soi. Mais ce rapport ne consiste pas à intérioriser en quelque

sorte le mécanisme de la direction, à devenir pour soi-même son propre directeur et à faire en sorte que rien de nous-même n'échappe à notre volonté souveraine. L'état d'obéissance au contraire trouve son expression dans l' *humilitas*. Celle-ci, au lieu d'être une structure fermée, comme chez celui qui en obéissant a appris à devenir son propre maître, est une « figure ouverte » : elle fait en sorte que le sujet donne prise aux autres sur lui-même. Dans l'humilité, j'ai conscience d'être si bas que non seulement je me reconnais inférieur à quiconque — et par conséquent je me sens tenu à préférer sa volonté à la mienne et je me sens prêt à lui obéir en tout, aussi petit qu'il soit —, mais aussi je n'accorde à ma propre volonté aucune légitimité ni aucune justification à vouloir. L'obéissance qu'on impose aux moines ne leur promet aucune royauté sur eux-mêmes, mais une humilité qui n'est rien d'autre que l'obéissance devenue état définitif, disponibilité permanente à l'égard de tout autre, et rapport incessant de soi à soi. Elle est à la fois l'effet du long exercice de l'obéissance et la racine, même chez le plus solitaire, de toute obéissance possible. Il n'est pas étonnant que Cassien, dressant la liste des marques de l'humilité, n'y relève guère que les formes de « l'être obéissant » : mortifier sa propre volonté, ne rien cacher à son ancien, ne pas s'appuyer sur son propre discernement, obéir sans aigreur et pratiquer la patience, ne pas

s’affliger des injures qu’on subit, ne rien faire d’autre que ce que commandent la règle et les exemples, se contenter des choses les plus viles et se regarder comme sans mérite aucun, se proclamer le dernier

60

de tous jusque dans le fond de son cœur, et ne jamais élever la voix .

Sous ces trois aspects, l’obéissance constitue donc un exercice de la volonté sur elle-même et contre elle-même. Vouloir ce que les autres veulent, en vertu du privilège intrinsèque et formel que détient la volonté d’autrui, parce qu’elle vient d’autrui : c’est la *subditio*. Vouloir ne pas vouloir, vouloir ne pas s’opposer ni résister, vouloir qu’en rien la volonté propre fasse obstacle à la volonté de l’autre : c’est la *patientia*. Ne pas vouloir vouloir, renoncer à la moindre de ses volontés propres : c’est l’ *humilitas*. Et cet exercice de l’obéissance, au lieu d’être un simple instrument pour la direction, constitue avec elle un cercle indissociable. L’obéissance est la condition initiale pour que la direction puisse opérer son travail — de là les épreuves de soumission auxquelles on expose le postulant avant même qu’il ait franchi la porte du monastère ; elle est l’instrument essentiel de l’action du directeur ; elle est la forme générale du rapport entre celui-ci et le dirigé ; elle est enfin le résultat auquel conduit la direction, résultat qui met le dirigé en position d’accepter indéfiniment, aux lieux et places de la sienne,

une volonté autre. Elle prend donc le rang de première des vertus. Première, puisque c'est par elle que doit commencer l'institution monastique et la formation des novices. Première aussi, parce qu'elle est au principe de toutes celles que la direction peut faire fleurir chez celui qui veut s'acheminer vers la perfection. Les moines la préfèrent, dit Cassien, « non seulement au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mais aussi à toutes les vertus, à tel point qu'ils estiment devoir tout faire passer après, et qu'ils sont heureux de subir n'importe quel dommage plutôt que de paraître l'avoir en

61

quelque façon transgressée » .

On comprend la place que Cassien, dans le cheminement vers la perfection, donne à l'humilité, entendue comme état permanent d'obéissance, acceptation de toute soumission, volonté de ne pas vouloir, et renonciation à toute volonté. Ce cheminement a pour point de départ un sentiment négatif : la « peur de Dieu », la crainte de ses châtiments, la peur, en l'offensant, de provoquer sa colère. Le point d'arrivée, c'est la « charité », c'est-à-dire la possibilité d'agir « pour

[**62**]

l'amour du bien lui-même et la joie que donne la vertu »

. Or de la

crainte à la charité, le passage s'effectue par l'humilité dans la mesure où celle-ci, en renonçant à toute volonté propre (et par conséquent à la volonté d'échapper au châtiment), conduit à accepter la volonté de l'autre comme principe de toute action (et dans la charité, c'est la

63

volonté de Dieu qui est le principe de l'action) . La relève de la crainte par la charité suppose, comme préparation et comme intermédiaire, l'exercice de l'obéissance et la pratique de la vertu d'humilité. Certes l'ascèse demandée au moine ne se résume pas au seul fait d'obéir : les jeûnes, les veilles, les prières, le travail, les œuvres de charité sont requis également. Mais pour pouvoir conduire à une humilité où la volonté propre aura disparu, toute ascèse doit se faire dans la forme générale de l'obéissance.

On peut ainsi mesurer la distance qui sépare la direction chrétienne de celle qui avait cours, par exemple, chez les stoïciens. La visée de celle-ci était pour l'essentiel d'établir les conditions d'un exercice souverain de la volonté sur soi-même. Il s'agissait de conduire le dirigé au point de retournement où il devient maître de lui-même et de ce qui peut dépendre de lui. Ce qui impliquait qu'il apprenne à distinguer ce qui relève de sa volonté et ce qui n'est pas de son domaine ; et qu'il arme cette volonté d'une raison qui a pour triple

rôle de fixer ce partage, de définir la conformité à l'ordre du monde, et de dissiper les erreurs d'opinion qui entraînent le désordre des

[64]

passions ou l'excès des désirs .

La direction chrétienne, en revanche, a pour point de mire la renonciation à la volonté. Elle repose sur le paradoxe d'un acharnement à ne plus vouloir. La soumission au maître qui en est l'instrument indispensable ne conduit jamais au point où on peut établir la souveraineté sur soi-même, mais au point où, dessaisi de toute maîtrise, l'ascète ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut. Et la tranquillité d'âme, qui constitue, dans le vocabulaire de Cassien, l'équivalent de l' *apatheia* grecque, ne consiste pas en ceci qu'on a pu établir sur les mouvements involontaires une domination si parfaite que rien ne peut plus l'ébranler du moment qu'on n'y consent pas. Elle consiste en ceci qu'ayant renoncé à vouloir par soi-même, on ne doit plus sa force qu'à celle de Dieu, on est en présence de celle-ci. La vie contemplative alors peut commencer.

III. LE RECOURS À DIEU

Pour justifier la nécessité d'une direction et l'obligation d'obéir, Cassien donne une raison qui n'a rien de nouveau ni d'inattendu. Tout au long de son existence monastique, celui qui aspire à la perfection

doit éviter deux dangers : d’un côté, le relâchement à l’égard des tâches de la vie ascétique, les petites complaisances à peine perceptibles qui conduisent l’âme jusqu’aux plus grandes faiblesses ; et, de l’autre, un excès de zèle qui, par des chemins différents, conduit souvent aux mêmes effets que le relâchement. « Les extrêmes se touchent. L’excès du jeûne et la voracité ont même aboutissement ; les veilles immodérées ne sont pas moins désastreuses pour le moine que l’appesantissement d’un sommeil prolongé. Les privations excessives, en effet, débilitent, et ramènent à l’état où croupissent la négligence et

65

l’apathie . » Thème banal que le péril des deux excès et le principe que l’homme, dans sa conduite, doit éviter le trop et le trop peu. La sagesse antique l’avait bien souvent développé. Pour désigner la capacité de trouver sa voie entre deux extrêmes, Cassien emploie le terme de *discretio*, comme équivalent du grec *diakrisis* (à la fois capacité à distinguer les différences, aptitude à décider entre deux partis et acte de jugement mesuré). « S’éloignant également des deux excès contraires, la discrétion enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui permet de s’écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le

[66]

vice . »

À cette notion classique, Cassien, comme les théoriciens de la vie monastique de la même époque, donne une importance fondamentale. Il lui consacre la seconde de ses *Conférences*, aussitôt après avoir expliqué, dans la première, le but et la fin de la vie monastique, et avant d’envisager, dans les suivantes, les différents aspects de cette existence, ses combats et ses devoirs. Elle apparaît donc comme l’instrument premier du cheminement vers la perfection. « Lampe du corps », soleil qui ne doit jamais se coucher sur notre colère, conseil auquel nous devons nous soumettre même quand nous buvons le vin de l’esprit — en elle « gît la sagesse, l’intelligence aussi et le jugement, sans lesquels il ne nous sera possible ni de bâtir notre édifice intérieur,

[67]

ni d’amasser les richesses spirituelles » . Or cet éloge de la discrétion, auquel font écho bien d’autres passages des *Conférences*, a une coloration particulière. C’est plutôt contre les excès du zèle que contre la mollesse qu’il est dirigé. L’exagération y apparaît comme le danger

[68]

majeur . Tous les exemples invoqués sont ceux de moines qui présument de leurs forces et, trop confiants dans leur propre jugement,

sont tombés au moment où l’ardeur de leur zèle les a poussés trop loin [69]. Cassien place sous l’autorité de saint Antoine cet avertissement à l’ascétisme immodéré : « Combien en avons-nous vu se livrer aux jeûnes et aux veilles les plus rigoureuses, provoquer l’admiration par leur amour de la solitude, se jeter à un dépouillement si absolu, qu’ils n’eussent pas souffert de se réserver même un jour de vivres […]. Puis soudain, ils sont tombés dans l’illusion ; à l’œuvre entreprise, ils n’ont pas su donner son couronnement ; ils ont terminé la plus belle ferveur et une vie digne d’éloge par une fin abominable [70]. » Et le combat contre l’excès d’ascétisme, Cassien le présente comme plus rude et plus dangereux que l’autre. Bataille difficile : « J’en ai vu maintes fois qui étaient demeurés sourds aux séductions de la gourmandise, déchoir par suite de jeûnes immodérés ; la passion qu’ils avaient vaincue prit sa revanche à la faveur de leur affaiblissement [71]. » Et défaite particulièrement redoutable : « L’une et l’autre guerre viennent du démon ; mais la chute est plus grave par un jeûne immodéré que par un appétit satisfait. De celui-ci, on peut, une componction salutaire intervenant, remonter à la mesure de l’austérité ; de l’autre, c’est

impossible . »

À cette pointe anti-ascétique qui anime tout l’éloge de la discrétion, il y a une raison historique bien connue : au IVe siècle, la discipline de la vie monastique, les règles de cénobie qu’on formule, mais aussi les prescriptions et conseils dont on entoure la solitude du désert ou la semi-anachorèse, ont été — en Basse-Égypte surtout, d’où Cassien a tiré l’essentiel de ses leçons et de ses exemples — élaborées en réaction contre les formes sauvages, anarchiques, individuelles et concurrentielles de l’ascétisme. En face des ermites isolés ou des moines vagabonds, rivalisant en joutes ascétiques et en merveilles thaumaturgiques, confrontant les exploits de leur macération, la régulation de la vie monastique avait pour but de fixer une voie médiane, accessible à la majorité des moines et intégrable à des

institutions communautaires. Ce qui était demandé à la discrétion, c’était de déterminer cette voie médiane et de faire le partage entre le trop et le trop peu ; mais c’était aussi, d’une façon particulière, de percevoir ce qu’il pouvait y avoir d’excès dangereux dans l’élan ascétique, dans l’ardeur vers la perfection ; de distinguer ce qui pouvait se mêler de faiblesse, de complaisance, d’attachement à soi-même dans la soif à aller à l’extrême des exercices ; de reconnaître les éléments de son contraire sous les apparences trompeuses de la plus grande sainteté. Dans la préoccupation d’une juste mesure, d’un *modus* convenablement réglé de la vie monastique, il y avait le souci d’éviter la faiblesse et l’excès de rigueur, mais aussi et peut-être surtout de déceler ce qu’il y a de faiblesse cachée dans tout excès de macération.

Cette même situation historique explique un autre infléchissement du thème de la discrétion. Dans la conception ancienne, la capacité à faire le partage entre le trop et le trop peu et l’aptitude à tenir la mesure dans la manière de se conduire étaient liées à l’usage par chacun de sa propre raison. Pour un théoricien de la vie monastique

73

comme Cassien , le principe de la mesure ne saurait venir de l’homme lui-même. Si le moine doit s’observer sans cesse et porter sur soi le plus attentif des regards, ce n’est pas dans l’espoir d’y découvrir

un principe de juste équilibre : c’est plutôt pour y découvrir toutes les raisons d’en chercher le point d’appui hors de sa propre conscience.

Le moine chrétien ne peut jamais être mesure de lui-même, aussi avancé qu’il soit sur la route de la sainteté. En témoigne un récit de

74

Cassien à propos de la récitation des psaumes . Dans les hauts temps du tout premier christianisme, le zèle poussait chacun à chanter autant de psaumes qu’il en avait la force. Mais on se rendit bientôt compte que « la dissonance » et même seulement la variété peuvent faire germer à l’avenir « l’erreur, la rivalité et le schisme ». Les Pères vénérables se réunirent alors pour fixer la bonne mesure : mais c’est un frère inconnu, glissé parmi eux, qui, en chantant seul douze psaumes et en disparaissant soudain, montre à la fois quelle est la limite convenable et que c’est Dieu lui-même qui l’a fixée.

Récit banal que celui de l’instauration divine et miraculeuse des règles. Mais il prend ici une signification précise. L’hétéronomie de l’homme est fondamentale et ce n’est jamais à lui-même qu’il doit avoir recours pour définir les mesures de sa conduite. Il y a à cela une raison : c’est que, depuis la chute, l’esprit du mal a établi son empire sur l’homme. Non pas qu’il ait exactement pénétré son âme et que leurs deux substances se soient mêlées et confondues, ce qui ôterait à

l’homme sa liberté. Mais avec l’âme humaine, l’esprit du mal a à la fois parenté d’origine et ressemblance ; il peut donc venir prendre place dans le corps, l’occuper en concurrence avec l’âme et, profitant de cette similitude, agiter le corps, lui imprimer des mouvements, en troubler l’économie ; ainsi il affaiblit l’âme, il lui envoie des suggestions, des images, des pensées, dont l’origine est difficile à discerner ; l’âme dupée peut les accueillir sans reconnaître qu’elles lui sont inspirées par l’Autre qui cohabite avec elle dans le corps. Ainsi est-il en position de déguiser les pensées qui viennent de lui, de les faire prendre pour des inspirations divines et de cacher, sous les apparences du bien, le mal dont elles sont porteuses. Satan est donc principe

75

d’illusion à l’intérieur même de la pensée . Et tandis que le sage ancien pouvait prendre appui sur sa propre raison contre le mouvement involontaire de ses passions, le moine chrétien ne saurait trouver dans les idées qui lui paraissent les plus vraies ou les plus saintes un recours qui soit certain. Dans la trame même de sa pensée, il risque toujours d’être trompé. Et la discrétion, qui doit lui permettre de trouver la voie droite entre les deux dangers, ne doit pas consister dans l’exercice d’une raison maîtrisant les passions qui agitent le corps, mais dans un travail de la pensée sur elle-même s’efforçant d’échapper aux

illusions et tromperies qui la traversent.

C’est dire que la *discretio*, qui est indispensable pour tenir la voie droite de la conduite, ne peut être demandée à l’individu lui-même. Contre les pièges qui hantent sa pensée, masquent l’origine et la fin des idées qui lui viennent, il lui faut un recours extérieur. Ce recours, c’est d’abord la grâce divine. Sans l’intervention de Dieu, l’homme n’est pas capable de discrétion : celle-ci « n’est pas une vertu médiocre où l’humaine industrie puisse atteindre à l’aventure ; nous ne la pouvons tenir que de la largesse divine. […] Vous le voyez, le don de la discrétion n’est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine. Si le moine ne met tous ses soins à l’obtenir […], il sera la victime désignée des pièges et des précipices, et, même dans les [76] sentiers unis et droits, choppera plus d’une fois » . Mais si la [77] discrétion est grâce, elle doit aussi être vertu : une vertu qui s’apprend. Et Cassien définit ce nécessaire apprentissage par deux exercices ou plutôt par le couplage permanent de deux exercices. D’une part, il faut opérer sur soi-même un examen constant, il faut observer avec soin tous les mouvements qui se déroulent dans la pensée : il faut que jamais ne se referme « l’œil intérieur » par lequel

78

nous explorons ce qui se passe en nous . Mais, d’autre part et en même temps, il faut ouvrir son âme à un autre — au directeur, à l’ancien auquel on est confié —, il faut faire en sorte que rien ne lui reste caché. « Déchirant le voile dont la fausse honte les voudrait couvrir, manifestons à nos anciens tous les secrets de notre âme, et allons en toute confiance chercher près d’eux le remède à nos

79

blessures et des exemples de sainte vie . »

Cette discrétion qui comme art du discernement et de la mesure est indispensable pour avancer vers la sainteté, et qui pourtant nous fait défaut, non seulement du fait de nos passions, mais du fait de la puissance d’illusion qui menace perpétuellement notre pensée, c’est la grâce divine qui seule nous l’accordera. Mais ce qui nous l’apprendra, c’est la combinaison de l’observation et de l’ouverture de l’âme, c’est l’exercice indissociable de l’examen et de l’aveu. En somme, ce qui justifie la permanence d’un rapport de direction, c’est la nécessité de rester sur la voie médiane entre les extrêmes qui risquent toujours d’attirer et de séduire. Ce juste cheminement ne peut être assuré que par l’usage d’une discrétion dont le principe ne se trouve pas naturellement en l’homme. Il devra la recevoir de Dieu, mais aussi

l'acquérir par l'exercice constant du regard et du dire-vrai sur soi-même. Dans la forme générale de l'obéissance et de la renonciation à la volonté propre, la direction a pour instrument majeur la pratique permanente de « l'examen-aveu », ce que, dans le christianisme oriental, on appelle l' *exagoreusis* : « Chacun des subordonnés doit d'une part éviter de tenir caché dans son for intérieur aucun mouvement de son âme ; d'autre part se garder de lâcher une parole quelconque sans contrôle et découvrir les secrets du cœur à ceux des frères qui ont reçu la mission de soigner les malades avec sympathie et [80] compréhension . »

IV. L'EXAMEN-AVEU

Malgré un certain nombre de traits communs, cette technique

diffère assez profondément de la remémorisation des actes passés telle qu’on la rencontre dans le *De ira* de Sénèque. Non pas que cette recollection de la journée au moment du sommeil ait été inconnue de la spiritualité chrétienne. On la trouve conseillée par saint Jean Chrysostome et dans des termes à peu près semblables à ceux des philosophes anciens : « C’est le matin que nous nous faisons rendre compte de nos dépenses pécuniaires ; c’est le soir, après notre repas, lorsque nous sommes couchés, et que personne ne nous trouble et ne nous inquiète, c’est alors qu’il nous faut demander compte à nous-

[81]

mêmes de notre conduite

. » Mais il faut remarquer que Cassien ne

mentionne jamais une telle comptabilité du soir parmi les obligations de la vie monastique. Et il est vraisemblable que cette pratique est restée mineure par rapport à l’ *exagoreusis* proprement dite.

Celle-ci a pour caractère le plus manifeste de porter non pas sur les actes passés, mais sur le mouvement des pensées — qui peuvent être d’ailleurs le souvenir d’un acte commis ou l’idée d’un acte à

[82]

exécuter . Mais c’est la pensée en elle-même, la *cogitatio*, qui est la cible de l’examen. Que la pratique de l’examen dans la vie monastique

soit ainsi centrée sur le mouvement de la pensée plutôt que sur le passé des actes, il n'y a à cela rien de surprenant. D'une part le strict système de l'obéissance implique que rien ne se fasse, que rien ne soit entrepris sans l'ordre ou du moins la permission du directeur ; il s'agit donc de prendre en compte et d'examiner pour la soumettre la pensée de l'acte avant que celui-ci ait eu lieu. Et plus fondamentalement, puisque le but de l'existence monastique, c'est une vie contemplative où Dieu devra

83

être accessible grâce à la pureté du cœur , et puisque vers cette fin on s'achemine par la prière, la méditation, le recueillement, la fixation de l'esprit en direction de Dieu, la *« cogitatio »* constitue le problème principal. Elle forme en quelque sorte la matière première du labeur du moine sur lui-même. Et s'il est vrai que les macérations du corps, avec un très strict régime de l'alimentation, du sommeil, du travail manuel, jouent un rôle capital, c'est dans la mesure où il s'agit par là d'obtenir les conditions pour que le flux des *cogitationes* soit aussi ordonné et pur que possible. Comme le disait Évagre, « avec les séculiers, les démons luttent et utilisent de préférence les objets. Mais

84

avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées » . Le terme de *logismoi*, qu'utilisent les spirituels grecs, est traduit chez

Cassien par *cogitationes*, il garde là les mêmes valeurs négatives qu'on lui trouvait chez Évagre. La *cogitatio* de Cassien n'est pas simplement une « pensée » parmi d'autres, c'est ce qui risque, dans l'âme tendue vers la contemplation, d'apporter à chaque instant le trouble. Ainsi entendue, elle est moins l'acte d'une âme qui pense que la perturbation dans une âme qui cherche à saisir Dieu. Elle est le danger intérieur. Contre elle doit être dressée une incessante méfiance qui la suspecte et l'examine.

1. Le combat intérieur

Le trouble qu'elle peut introduire prend deux aspects principaux. Celui d'abord de la multiplicité, de la mobilité, du désordre, là où l'âme a besoin d'ordre, de stabilité, d'unité sans mouvement. Aller à la contemplation unique de l'être unique suppose que la pensée se tienne à cette seule fin et jamais n'en dévie. Tâche extrêmement difficile. « De qui pourra-t-on croire, fût-il de tous les justes et les saints le plus éminent, qu'il ait réussi, dans les liens de ce corps mortel, à posséder immuablement le bien souverain, ne s'écartant jamais de la contemplation divine, ne se laissant point distraire un instant, par les

85

pensées terrestres . » C'est que l'esprit est agité sans répit, ce n'est jamais de son plein gré qu'il s'immobilise sur un objet unique, « il est

[**86**]

en proie à une perpétuelle et extrême mobilité »

. Au nonce

Germain qui demandait pourquoi, dans l'effort pour s'élever à la contemplation, « les pensées superflues se glissent en nous malgré nous, et, qui plus est, à notre insu », Moïse le vieillard donne pour réponse la répétition de la question elle-même : « Il est impossible, j'en

87

conviens, que l'esprit ne soit traversé de pensées multiples . » Et dans tout le début de la conférence que Serenus consacre à la mobilité de la pensée, le thème revient sans cesse du mouvement perpétuel de l'esprit : le *nous* [esprit] est toujours et sous des formes variées

88

« cinétique » .

Mais il y a un autre danger qui vient se mêler à celui de l'instabilité, et qui en est la conséquence : au profit de ce désordre et dans la rapidité du flux, des pensées se présentent auxquelles on n'a guère le temps de faire attention et qu'on accueille sans méfiance. Or, sous leur aspect innocent, ces pensées peuvent bien, sans qu'on s'en aperçoive, être dangereuses, apporter à l'âme des suggestions nocives ou même introduire des impuretés. Les pensées volettent dans l'esprit comme un duvet qu'agite le vent, mais certaines sont souillées et, comme une

plume mouillée, elles sont plus lourdes que les autres et tendent vers le

[89]

bas

.

On peut, à partir de là, comprendre le rôle que Cassien prête à l’exercice de l’examen. Il l’explique, ou plutôt le fait expliquer par les Pères dont il rapporte les conférences, par trois métaphores. Celle du

90

moulin : tout comme l’eau fait tourner le moulin, sans que le meunier y puisse rien, l’âme est agitée par « un flot continu de pensées bouillonnantes » ; ce mouvement qui l’assaille, elle ne peut l’interrompre ; mais tout comme le meunier peut faire moudre du bon ou du mauvais grain, du blé, de l’orge ou de l’ivraie, de même l’âme doit, par l’examen, faire le tri entre les pensées utiles et celles qui sont « coupables ». Le centenier de l’Évangile est aussi une bonne

91

comparaison : l’officier surveille le mouvement des soldats, il dit aux uns d’aller et aux autres de venir ; de la même façon, l’examen doit contrôler le mouvement des pensées, renvoyer celles dont nous ne voulons pas, garder au contraire et disposer comme il faut celles qui peuvent combattre l’ennemi. Enfin la comparaison avec le changeur de

monnaie qui inspecte les pièces avant de les accepter est encore une

92

manière de montrer la fonction de l’examen . On le voit : elle consiste en une vigilance permanente sur le flux permanent et incoercible de toutes les pensées qui se bousculent en se présentant à l’âme, et en un mécanisme de sélection qui permet de trier celles qu’on peut accueillir et celles qu’on doit rejeter.

Pour saisir la tâche spécifique de l’examen, les développements que Cassien apporte à la métaphore du changeur sont significatifs. Quand on lui présente les pièces de monnaie, le banquier a pour tâche de « vérifier » : il vérifie l’effigie et le métal. Dans l’ordre des idées, plusieurs cas peuvent se présenter. Elles brillent comme si elles étaient de l’or (c’est le cas par exemple des maximes philosophiques), mais c’est une illusion, le métal n’est pas celui qu’on croit. Il arrive au contraire que le métal soit pur — ainsi une maxime tirée de l’Écriture —, mais le séducteur en nous lui a surimposé une interprétation fausse, comme si un usurpateur avait frappé monnaie et imposé au métal une effigie sans légitimité ni valeur. Il peut aussi se produire que la pièce soit de bon métal et l’effigie conforme, mais en fait elle vient d’un mauvais atelier. C’est le cas lorsque Satan nous suggère un principe d’action qui en lui-même est bon, mais l’utilise

pour une fin qui nous est nuisible : il peut nous suggérer le jeûne, non

93

pour perfectionner notre âme, mais pour affaiblir notre corps . Enfin une pièce peut être tout à fait légitime par son métal, son effigie, son origine ; mais le temps l'a usée ou la rouille altérée : quelque mauvais sentiment a pu s'incorporer à une idée valable et en altérer ainsi la valeur (la vanité peut se mélanger au désir de faire une bonne œuvre). C'est donc bien une question de vérité qui est posée, par l'examen, aux *cogitationes* venant battre l'âme dans leur flux ininterrompu. Mais il ne s'agit pas de savoir si on a une idée vraie ou fausse, si on porte un jugement qui est exact ou non — ce qui était la tâche de l'examen

94

stoïcien . Bref, il ne s'agit pas de savoir si on se trompe ou non, il s'agit de faire le partage entre les vraies et les fausses idées, entre celles qui sont bien ce qu'elles paraissent être et celles qui font illusion. Le problème est de savoir si on est trompé. L'examen ne consiste pas à réfléchir pour déterminer si le jeûne est bon ou non. Le moine sait qu'il est bon. Mais il ne sait pas si la venue de cette idée au moment où elle se présente n'est pas l'effet du Trompeur qui, se cachant sous ce principe salutaire, prépare en secret sa chute.

L'examen a donc bien pour effet d'opérer une *discretio*, une

différenciation qui permet de suivre la voie droite. Mais elle ne sépare pas les opinions vraies des opinions fausses. Elle cherche l'origine de l'idée, sa marque, ce qui pourrait en altérer la valeur. Il s'agit de tester

95

« la qualité des pensées » — *qualitas cogitationum* — en s'interrogeant sur les profondeurs secrètes d'où elles sont issues, les ruses dont elles peuvent être les instruments et les illusions qui font qu'on se trompe non pas tellement, non pas seulement sur les choses dont elles sont l'idée — sur leur réalité objective, comme on dira plus tard —, mais sur elles-mêmes : leur nature, leur substance, leur auteur. En examinant les pensées avec soin, en opérant sans cesse le tri entre celles qu'il faut accueillir et celles qu'on doit rejeter, le moine obéissant et bien dirigé n'envisage pas ce qui est pensé dans ces idées, mais le mouvement de la pensée dans celui qui la pense. Ce que Cassien appelle les *arcana conscientiae*. Problème du sujet de la pensée et du rapport du sujet à sa propre pensée (qui pense dans ma pensée ? ne suis-je pas d'une certaine façon trompé ?), et non plus question de l'objet pensé ou du rapport de la pensée à son objet. Quand on songe à l'examen de type stoïcien où il fallait vérifier la justesse des opinions pour mieux assurer la prise de la raison sur le mouvement des passions, on mesure à quelle distance en est cette mise en question du mouvement de la pensée, de

son origine dans le sujet et des illusions de soi sur soi qu'il peut faire naître.

2. La nécessité de l'aveu

Si cette vérification des pensées et ce tri permanent ne prenaient que la forme d'un examen intérieur, il y aurait un paradoxe : comment en effet celui qui s'examine pourrait-il reconnaître en toute certitude l'origine de ses pensées, comment pourrait-il être sûr de ne pas se tromper dans la valeur qu'il leur prête, alors que le danger d'être trompé — et d'être trompé sur soi-même — n'est pas conjuré ? Comment la pensée qui se forme dans l'examen serait-elle plus sûre que celle qui est examinée ? C'est là que se fonde la nécessité de l'aveu — cet aveu qu'il ne faut pas concevoir comme le résultat d'un examen qui se ferait d'abord dans la forme de l'intériorité stricte, et qui offrirait ensuite son bilan dans la forme de la confidence. Il s'agit d'un aveu qui doit être aussi proche que possible de l'examen, il faudrait qu'il puisse en être le versant extérieur, la face verbale tournée vers autrui. Le regard sur soi-même et la mise en discours de ce qu'il saisit ne devraient faire qu'une seule et même chose. Voir et dire en un acte unique — tel est l'idéal auquel doit tendre le novice : « On enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à

96

l’ancien . »

Mais comment l’aveu peut-il dissiper les illusions, ruses et tromperies qui hantent la pensée ? Comment la verbalisation peut-elle jouer un rôle de vérification ? Sans doute est-ce parce que l’ancien auquel on se confie peut, en usant de son expérience, de la discrétion qu’il a acquise et de la grâce qu’il a reçue, voir ce qui échappe au sujet lui-même et lui donner avis et remèdes. L’Ennemi, qui peut duper l’inexpérimenté et l’ignorant, échouera devant le discernement de

97

l’ancien . Cassien accorde un grand rôle à ces conseils du directeur, et il montre même à quels effets négatifs peut conduire une direction

98

maladroite . Pourtant, il accorde aussi au seul fait de l’extériorisation verbale un effet de tri et une vertu de purification. Former des mots, les prononcer, les adresser à un autre — et jusqu’à un certain point à un autre quel qu’il soit, pourvu qu’il soit un autre —, détient le pouvoir de dissiper les illusions et de conjurer les tromperies du séducteur

99

intérieur . À ce pouvoir de l’aveu, comme opérateur de discrimination, Cassien donne plusieurs raisons.

D’abord la honte. Si on éprouve du mal à avouer une pensée, si celle-ci se refuse à être dite, si elle cherche à rester secrète, c’est le signe qu’elle est mauvaise. « Le diable si subtil ne pourra pas jouer ou faire tomber le jeune autrement que s’il l’attire, par orgueil ou par respect humain, à cacher ses pensées. Les anciens affirment en effet que c’est un signe universel et évident d’une pensée diabolique que [100] nous rougissions de la manifester à l’ancien. » Plus une pensée se dérobe, plus elle tend à échapper aux mots qui essaient de la saisir, plus, par conséquent, il faudra s’acharner à la poursuivre et à en faire l’aveu exact. La honte, qui devrait retenir lorsqu’on commet un acte, doit être bravée lorsqu’il s’agit de manifester en mots ce qui se cache au fond du cœur : elle est une marque indubitable du mal.

Si l’idée qui vient de l’esprit du mal cherche toujours à rester enfouie dans la conscience, c’est pour une raison cosmo-théologique. Ange de la lumière, Satan a été condamné aux ténèbres ; le jour lui a été interdit et il ne peut plus sortir des replis du cœur où il s’est caché. L’aveu, qui le tire à la lumière, l’arrache à son royaume et le rend impuissant. Il ne peut régner que dans la nuit. « Une mauvaise pensée produite au jour perd aussitôt son venin. Avant même que la discrétion

ait rendu son arrêt, l'affreux serpent, que cet aveu a, pour ainsi dire, arraché de son antre souterrain et ténébreux, pour le jeter à la lumière [101] et donner sa honte en spectacle, s'empresse de battre en retraite . »

L'idée mauvaise perd sa force de séduction et sa puissance de tromperie du seul fait qu'elle est dite, qu'elle est prononcée à voix haute et qu'elle sort ainsi de l'intériorité secrète de la conscience. Cassien va même plus loin. La formulation serait parfois expulsion matérielle. Avec la phrase qui avoue, c'est le diable lui-même qui est chassé du corps. Telle est la leçon qu'il faut tirer d'un souvenir de l'abbé Sarapion. Enfant, il était habité par l'esprit de gourmandise et volait tous les soirs un pain ; mais « il rougissait de découvrir » au saint vieillard qui le dirigeait ses « vols clandestins ». Enfin un jour, frappé par une exhortation de l'abbé Théon, il ne peut s'empêcher d'éclater en sanglots : « Il tire de son sein, complice et recéleur de son larcin, le pain qu'il avait dérobé […], et le produit à tous les regards. Prosterné contre terre, il confesse, en demandant pardon, le secret de ses repas quotidiens ; il implore, au milieu de ses larmes, les prières de tous, afin que le Seigneur le délivre d'une captivité si dure. » Et aussitôt « une lampe allumée sortit de son sein et remplit la cellule d'une odeur de

soufre ; l’infection fut telle qu’à peine fut-il possible de demeurer ». Or les paroles que prononce, selon le récit de Cassien, l’abbé Théon au cours de cette scène sont importantes. Elles soulignent d’abord le fait que la délivrance n’est pas due directement à des paroles que le [102] directeur aurait prononcées, mais à celles du fautif qui avoue : « Ta délivrance est accomplie ; sans que j’aie dit une parole, l’aveu que tu viens de faire y a suffi. » Cet aveu a pour effet de faire passer en plein jour ce qui était recélé dans l’ombre du secret : c’est un jeu de lumière. Et c’est en même temps, par là même, une inversion de pouvoir : « Ton adversaire gagnait la victoire ; tu triomphes de lui aujourd’hui ; et ton aveu le terrasse plus complètement qu’il ne t’avait lui-même abattu à la faveur de son silence. […] En le dénonçant, tu as enlevé à l’esprit de malice le pouvoir de t’inquiéter désormais. » Et cette inversion de pouvoir se traduit dans une expulsion matérielle. Au sens strict l’aveu qui porte à la lumière l’esprit du mal lui fait quitter la place : « Le Seigneur […] a voulu que tu visses de tes yeux l’instigateur de cette passion expulsé de ton cœur par ton salutaire aveu, et que tu reconnusses, à cette fuite manifeste, que l’ennemi une fois découvert [103]

n’aurait plus dorénavant de place chez toi

. »

Il y a donc dans la forme même de l’aveu, dans le fait que le secret est formulé en mots et que ces mots sont adressés à un autre, un pouvoir spécifique : ce que Cassien appelle, d’un mot qu’on retrouvera constamment dans le vocabulaire de la pénitence et de la direction des âmes, la *virtus confessionis*. L’aveu a une force opératoire qui lui est propre : il dit, il montre, il expulse, il délivre.

Ainsi s’explique que la discrétion — cette pratique qui permet de dénouer les confusions, de séparer les mélanges, de dissiper les illusions, de différencier dans le sujet ce qui vient de lui-même et ce qui lui est inspiré par l’Autre — ne puisse être opérée par le seul examen de soi sur soi, mais qu’il lui faille aussi, et simultanément, un perpétuel aveu. Il faut que l’examen prenne forme aussitôt (« dès que naissent les pensées ») dans un discours effectif et adressé à un autre. Celui-ci, en position d’extériorité, pourra-t-il être un meilleur juge ? Sans doute. Mais surtout l’acte de parole qui lui est adressé effectue, par la barrière de la honte, le jeu de l’ombre et de la lumière, et l’expulsion matérielle, l’opération réelle du partage. L’indispensable *discretio* qui permet de tracer entre les deux dangers du trop et du trop peu le droit chemin vers la perfection, cette *discretio* dont l’homme, hanté par le

pouvoir de séduction de l’Ennemi, n’est pas doté naturellement, ne pourra s’exercer avec la grâce de Dieu que par ce jeu de l’examen-aveu : ce jeu où le regard de soi sur soi doit être sans cesse associé au « dire-vrai » à propos de soi-même. C’est alors, après cette discrimination qui porte en permanence sur l’origine, la qualité et le grain des *cogitationes*, que l’âme n’accueillera plus que des pensées pures, conduisant à Dieu seul puisqu’elles viennent seulement de lui. Telle est la *puritas cordis*, condition de cette contemplation qui est la fin de la vie monastique. Au début du livre V des *Institutions*, Cassien se réfère à un texte d’Isaïe, où l’Éternel promet à Cyrus, son serviteur, « de terrasser les nations devant lui », de « rompre les portes d’airain », de « briser les verrous de fer » et de lui donner « des trésors cachés, des richesses enfouies » (45, 1-3). Par une étrange inflexion du commentaire, Cassien interprète ces portes renversées et ces verrous brisés, comme le travail qu’on doit faire sur les « noires ténèbres des vices » pour « les manifester au grand jour ». Sous l’effet de cette investigation *(indagini)* et de cette exposition *(expositioni)*, les « secrets des ténèbres » seront révélés, tout ce qui nous sépare de la vraie science sera abattu, et « nous mériterons par la pureté du cœur d’être conduits

104

au lieu du parfait rafraîchissement »

.

L’ *exagoreusis* qui s’est développée dans le monachisme comme pratique d’un examen ininterrompu de soi lié à un aveu incessant à l’autre est donc fort éloignée, malgré certains traits communs, de la consultation qu’on trouvait dans la pratique ancienne, et de la confiance que le disciple du philosophe devait faire au maître de vérité et de sagesse. Tout d’abord l’examen-aveu est lié dans sa permanence au devoir, lui aussi permanent, d’obéissance. Si tout de ce qui se passe dans l’âme et jusqu’à ses moindres mouvements [doit être révélé à l’autre], c’est pour permettre une obéissance parfaite. Pas plus que l’acte en apparence le plus indifférent, la pensée la plus fugitive ne doit échapper au pouvoir de l’autre. Et en retour l’obéissance exacte en toutes choses a pour but d’empêcher que jamais l’intériorité ne se referme sur elle-même et qu’elle puisse, en se complaisant dans son autonomie, se laisser séduire par les puissances trompeuses qui l’habitent. La forme générale de l’obéissance et l’obligation permanente de l’examen-aveu vont nécessairement de pair.

En outre, cet examen-aveu ne porte pas sur une catégorie définie d’éléments (comme des actes, ou des infractions), il a devant lui une tâche indéfinie : pénétrer toujours plus avant dans les secrets de l’âme ; saisir toujours, le plus tôt possible, les pensées même les plus ténues ;

s’emparer des secrets, et des secrets qui se cachent derrière les secrets, aller aussi profond que possible vers la racine. Dans ce labeur rien n’est indifférent, et il n’y a pas de limite préétablie à respecter. La pratique de l’examen-aveu doit suivre une ligne de pente qui l’incline indéfiniment vers la part quasi imperceptible de soi-même.

Il s’agit donc d’autre chose que de la reconnaissance verbale des fautes commises. L’ *exagoreusis* n’est pas comme un aveu au tribunal. Elle ne prend pas place dans un mécanisme de juridiction, elle n’est pas une manière pour celui qui a enfreint une loi de reconnaître sa responsabilité pour atténuer le châtiment. Elle est un travail pour découvrir non seulement à l’autre, mais encore à soi-même ce qui se passe dans les mystères du cœur et dans ses ombres indistinctes. Il s’agit de faire éclater comme vérité ce qui n’était encore connu de personne. Et cela de deux façons : en portant à la lumière ce qui était si obscur que nul ne pouvait le saisir ; et en dissipant les illusions qui faisaient prendre la fausse monnaie pour l’authentique, une suggestion du diable pour une vraie inspiration de Dieu. Et c’est de ce passage de l’obscurité à la lumière, du mélange séducteur au partage rigoureux, qu’on attend la délivrance elle-même. On est dans l’ordre non de la juridiction des actes dont on se reconnaît responsable, mais de la « véridiction » des secrets qu’en soi-même on ignore.

Enfin, si l’ *exagoreusis* incline à s’examiner soi-même et sans répit, ce n’est ni pour pouvoir s’établir soi-même dans sa propre souveraineté, ni même pour pouvoir se reconnaître dans son identité. Elle se déroule en permanence dans la relation à l’autre : dans la forme générale d’une direction qui soumet la volonté du sujet à celle de l’autre ; avec comme objectif de déceler au fond de soi-même la présence de l’Autre, de l’Ennemi ; et avec pour fin dernière d’accéder à la contemplation de Dieu, en toute pureté de cœur. Cette pureté, elle-même, il ne faut pas la comprendre comme la restauration de soi-même, ou comme un affranchissement du sujet. Elle est, au contraire, l’abandon définitif de toute volonté propre : une façon de n’être pas soi-même, ni par aucun lien attaché à soi-même. Paradoxe essentiel à ces pratiques de la spiritualité chrétienne : la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire le vrai de soi-même est un exercice de mortification. On a donc dans l’ *exagoreusis* un dispositif complexe où le devoir de s’enfoncer indéfiniment dans l’intériorité de l’âme est couplé à l’obligation d’une extériorisation permanente dans le discours adressé à l’autre ; et où la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même.

1. Non sans un certain mépris : « “Va voir la fourmi, paresseux ! Observe

e

ses mœurs et deviens sage” (Prov., 6) », SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XVII

Homélie sur saint Matthieu, 7 (P. G., t. 57, col. 263).

2. Cf. J. HANI, « Introduction », *in* PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*,

Paris, 1972.

3. « Il faut remettre aux autres le discernement des maladies de l’âme, et

non à nous-mêmes ; il ne faut pas y préposer comme surveillants les premiers

venus […]. Il faut en appeler aux autres : qu’ils observent, qu’ils nous signalent

nos écarts », GALIEN, *Traité des passions de l’âme*, VI, 23.

4. *« Dicam quae accidant mihi ; tu morbo nomen invenies* […] . *Rogo itaque, si quod habes remedium* » [« Je vais t’indiquer ce que j’éprouve : tu trouveras le nom

de la maladie […]. Ainsi je t’en conjure, si tu connais un remède… », trad.

R. Waltz], SÉNÈQUE, *De tranquillitate animae*, I, 4 et 18.

5. *« Non tempestate vexor sed nausea », ibid.*

6. Cf. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,*

Berlin, 1969, p. 64 sq.

7. Sur ces exercices multiples, cf. P. RABBOW, *Seelenführung*. *Methodik der*

Exerzitien in der Antike, Munich, 1954.

8. Exemple : la discussion entre stoïciens et épicuriens sur le problème de

savoir s’il faut penser aux malheurs qui pourraient arriver *(praemeditatio*

malorum) pour examiner la manière dont on y réagirait.

9. Les vers suivants seraient plus tardifs : « Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais si tu as bien agi, réjouis-toi. »

10. Sur la valeur mnémotechnique de cette pratique et son sens comme préparation au sommeil et aux songes, cf. H. JAEGER, « L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, t. VI, 1959, pp. 191-194.

11. SÉNÈQUE, *De tranquillitate animae*, I, 4.

12. GALIEN, *Traité des passions de l'âme*, VI, 22-24.

13. *« Nec aegroto nec valeo »*, SÉNÈQUE, *De tranquillitate animae*, I, 2.

14. *« Illum tamen habitum in me maxime deprehendo »* [« Cependant la disposition où je me surprends le plus souvent », trad. R. Waltz], *ibid*.

15. *« Facta ac dicta mea remetior »*, SÉNÈQUE, *De ira*, III, 36.

16. Noter [dans le *De ira*, III] des expressions comme : *excutere diem, speculator, remetiri acta, scrutari totum diem.*

17. Cf. ÉPICTÈTE.

18. SÉNÈQUE, *De ira*, III, 36.

19. Cf. J.-C. GUY, article « Examen de conscience (chez les Pères de l'Église) » du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV.

20. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue* III, I, 1. Ce passage est référé

au

thème platonicien des trois parties de l'âme, dont la première, le *logistikon*, est l'homme intérieur guidé par Dieu.

21. SAINT HILAIRE, P. L., t. 9, col. 556a-b. Cf. dans le même sens : SAINT AMBROISE, *In Psalmum David CXVIII Expositio*, P. L., t. 15, col. 1308c.

22. Cf. ÉPICTÈTE.

23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, XLI.

24. « Quel beau gardien ai-je donné à l'âme de mon frère ! », [*ibid.*, XLI , 10].

25. [*Ibid*., XLI , 13.]

26. Il faut noter que, même lorsque les techniques de la direction chrétienne se seront développées, le modèle du sacrifice christique ne sera pas pour autant effacé. On le retrouvera constamment, mais avec une place plus restreinte.

27. Cf. SAINT NIL : *« [Philosophia gar estin] êthôn katorthôsis meta doxês tês peri tou ontos gnôseôs alêthous »*, [*Logos askêtikos*, III, P. G., t. 79, col. 721].

28. [SAINT BASILE, *Constitutions monastiques*, P. G., t. 31, col. 1321a.]

29. [*« Di'ergôn philosophia »*, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours VI (P. G., t. 35, col. 721), cité par I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 57.]

30. [Note vide.]

31. [GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours II, 16, cité par I. HAUSHERR,

Direction spirituelle en Orient autrefois, p. 57.]

32. Ainsi à titre d'exemples : [note incomplète].

*1. [Manuscrit : *tekhnê tekhnês*, mais le texte de Grégoire de Nazianze porte :

« tô onti gar autê moi phainetai tekhnê tis einai tekhnôn kai epistêmê epistêmôn, to

polutropôtaton tôn zôôn kai poikilôtaton ».]

33. J. CASSIEN, *Institutions*, « Préface », 7-8.

34. J. CASSIEN, *Conférences*, I, 2. Cf. aussi in *Conférences*, II, 11, et II, 26, la caractérisation de la vie monastique comme *ars* et *disciplina*. De même :

Conférences, XIV, 1 ; XVIII, 2 ; X, 8.

35. [Prov., 11, 14 (Septante).]

36. La conférence annonce trois espèces de moines : cénobites,

anachorètes et sarabaïtes ; mais une quatrième est ajoutée au § 8.

37. [JEAN CASSIEN, *Conférences*], XVIII, 7.

38. *Ibid.* , 8.

39. « Ce n'est pas assez dire que leurs vices ne se corrigent point ; ils

empirent, du seul fait que personne ne les excite *(a nemine provocata)* », *ibid*.

40. Tel fut le cas de Pafnutius dont la vie et la leçon sont évoquées dans la

e

III *Conférence*.

41. J. CASSIEN, *Institutions*, V, 4, 2. Un peu plus haut, en revanche, Cassien estime, d'après l'abbé Pinufius, que les cénobites doivent au milieu de la communauté s'attacher à un seul maître, plutôt que de prendre appui sur plusieurs (IV, 40).

42. Sur ce point cf. O. CHADWICK, *John Cassien. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950.

43. Pacôme, mourant, fait profession d'avoir accepté les remontrances même des plus petits (*Fragments captés de la vie de Pacôme*, traduits par R. DRAGUET, in *Les Pères du Désert*, Paris, 1949, pp. 116-117).

44. « J'ai connu des moines qui après de grands travaux sont tombés et arrivés à la folie, pour avoir compté sur leurs œuvres et avoir éludé par de faux raisonnements le commandement de Celui qui a dit : Interroge ton père et il te renseignera », SAINT ANTOINE, P. G., t. 65, col. 88b [trad. *in* I. HAUSHERR, *Direction spirituelle…*, p. 16]. La IIe *Conférence*, consacrée à la *discretio*, cite une série d'exemples de moines que leur entêtement à se diriger seuls a conduits à la chute. Significatif entre tous l'exemple du moine qui, se croyant hors de toute tentation, dirige avec trop d'aigreur un disciple et, à titre de punition, tombe dans une tentation dont seul le secours de l'abbé Apollon a pu le sauver (§ 13).

45. *Institutions*, IV, 30-31 ; *Conférences*, XX, 1.

46. *Conférences*, II, 3.

47. Dans la *Règle* de SAINT BENOÎT, il est dit des moines : *« ambulant alieno judicio et imperio »* (chap. 5).

48. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 8.

49. *Ibid.* , IV, 9.

50. [J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 30.]

51. [*« Nec de majorum sententia judices, cujus officium est obedire »*, SAINT JÉRÔME, lettre 125 au moine Rusticus (P. L., t. 22, col. 1081).]

52. [SAINT BASILE, *De renuntiatione saeculi*, 4 (P. G., t. 31, col. 363b), cité par

I. HAUSHERR, *Direction spirituelle…*, pp. 190-191.]

53. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 10.

54. DOROTHÉE DE GAZA, [« Vie de Dosithée », in *Œuvres spirituelles*, Paris, S. C., 1964, pp. 122-145].

55. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 24.

56. *Ibid.* , IV, 12.

57. *Conférences*, XVIII, 15.

58. *Institutions*, IV, 27.

59. SAINT NIL, *Logos askêtikos*, chap. XLI (P. G., t. 79, col. 769d-772a) [trad. *in* I. HAUSHERR, *Direction spirituelle…*, p. 190].

60. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 39. Cf. aussi *Conférences*, II, 10 : « La première

preuve de l'humilité sera de laisser aux anciens le jugement de toutes ses

actions et de ses pensées mêmes, tellement que l'on ne se fie pour rien à son

sens propre ; mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions, et que

l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce

qu'il faut regarder comme mauvais. »

61. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 12.

62. [*Ibid*., IV, 39.]

63. Cf. l'itinéraire de Pafnutius raconté dans la *Conférence* III, 1. Dans la

cénobie, si « assidu à l'humilité et à l'obéissance », il avait appris à mortifier

toutes ses volontés propres ; il avait fui alors dans la solitude absolue où il

passait pour « goûter quotidiennement le délice de la compagnie des anges ».

64. Sur le sens des exercices stoïciens, surtout chez Marc Aurèle, cf.

P. HADOT, « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de

e

l'Antiquité », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 5 section, t. LXXXV,

pp. 297-309.

65. J. CASSIEN, *Conférences*, II, 16.

66. *Ibid*., II, 2.

67. *Ibid*., II, 4.

68. Cette accentuation est plus nette dans les *Conférences*, consacrées à l’acheminement vers la contemplation, que dans les *Institutions* où il est question surtout de l’entrée du débutant dans la cénobie.

69. Ainsi Héron [qui] après cinquante ans de désert et d’abstinence s’imagine qu’il peut se jeter dans un puits et que ses mérites le protégeront de tout danger ; les deux moines qui veulent traverser le désert sans provisions ; celui qui voulut imiter le sacrifice d’Abraham ; ou cet autre célèbre moine de Mésopotamie qui « roula d’une chute lamentable jusqu’au judaïsme et à la circoncision » ou encore le maître trop rigoureux saisi par la tentation de son disciple [(*ibid*., II, 5-8)].

70. *Ibid.* , II, 2.

71. *Ibid.*, II, 16.

72. *Ibid.*, II, 17.

73. Cf. de même saint Jérôme.

74. J. CASSIEN, *Institutions*, II, 5.

75. Sur le mode [d’action] de l’esprit du mal sur l’âme de l’homme, cf. la VIIe *Conférence*, chap. 7-20.

76. J. CASSIEN, *Conférences*, II, 1.

77. *« Discretionis gratiam atque virtutem », ibid.* , II, 26.

78. *Ibid.* , II, 2.

79. *Ibid.* , II, 13.

80. SAINT BASILE, P. G., t. 31, col. 985 [trad. I. Hausherr]. Sur l' *exagoreusis*

dans la spiritualité orientale, cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle…*, p. 155 sq.

81. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour*

l'auditeur de parler pour plaire, 4.]

82. Le caractère « gestionnaire » de cet examen est, comme chez Sénèque,

très appuyé : « Examinons ce qui est à notre avantage et à notre préjudice […].

Cessons de dépenser mal à propos et tâchons de mettre des fonds utiles à la

place de dépenses nuisibles » *(ibid.).*

83. J. CASSIEN, *Conférences*, I, 2-4.

84. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 48. Sur les *logismoi* chez Évagre, cf.

A. GUILLAUMONT, « Introduction » au *Traité pratique* (Paris, 1971, pp. 56-63).

85. J. CASSIEN, *Conférences*, XXIII, 5. De même, *Conférence* VII, 3 : « Parfois, nous sentons que le regard de notre cœur se dirige à son objet ; mais notre

esprit glisse insensiblement de ces hauteurs, pour se précipiter avec une fougue

plus emportée à ses divagations premières. »

86. [*Ibid.* , VII, 4.]

87. *Ibid.*, I, 16-17.

88. *Aeikinêtos kai polukinêtos*. En utilisant ces mots grecs (*ibid.*, VII, 4),

CASSIEN montre bien qu'il emprunte l'idée à la spiritualité orientale. On trouve chez ÉVAGRE la caractérisation de l'esprit comme *planômenos* et *eukinêtos* (chap. 15 et chap. 48 du *Traité pratique*).

89. [J. CASSIEN, *Conférences*, IX, 4.]

90. *Ibid.* , I, 18.

91. *Ibid.* , VII, 5.

92. *Ibid.* , I, 20.

93. *Ibid.*

94. Ainsi SÉNÈQUE se demandait s'il avait eu raison de croire qu'on pouvait éduquer tout le monde ; ou que toute vérité était bonne à n'importe qui (*De ira*, III, 36).

95. L'expression se trouve entre autres dans J. CASSIEN, *Institutions*, VI, 11.

96. *Ibid.* , IV, 9.

97. *Ibid.*

98. Cf. l'anecdote du vieillard qui sur des reproches excessifs pousse un novice au désespoir. Il trouve sa punition dans le fait qu'il devient à son tour victime de la tentation qui assaillait le jeune homme (J. CASSIEN, *Conférences*, II, 13).

99. Significatif le conseil que saint Antoine aurait donné aux solitaires : noter sur une tablette, comme s'ils devaient le montrer à quelqu'un, leurs

actions et les mouvements de leur âme (sAINT ATHANASE, *Vita Antonii*, 55, 9).

100. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 9.

101. J. CASSIEN, *Conférences*, II, 10.

102. Il y a pourtant un effet indirect, que Théon souligne lui-même : le disciple avait été convaincu par le sermon du vieillard sur la gourmandise et les pensées secrètes [(*ibid*., II, 2)].

103. [J. CASSIEN, *Conférences*, II, 11.]

104. J. CASSIEN, *Institutions*, V, 2.

CHAPITRE II

[Être vierge]

On connaît l'importance, au IVe siècle, des textes consacrés à la virginité. Chez les chrétiens d'Orient, on a le traité *Sur la véritable intégrité dans la virginité* de Basile d'Ancyre, celui de Grégoire de Nysse *Sur la virginité*, plusieurs textes de Jean Chrysostome — *De la virginité*, *Des cohabitations suspectes*, *Comment observer la virginité* —, la septième *Homélie* d'Eusèbe d'Émèse, et l' *Exhortation* qu'Évagre le Pontique

adresse à une vierge ; à quoi on peut ajouter, parmi encore bien d’autres textes, un traité attribué à Athanase, des poèmes de Grégoire de Nazianze, ou encore une *Homélie* adressée au père de famille, dont [1] l’auteur est resté inconnu. Chez les Latins, il faut compter surtout saint Ambroise *(De virginibus, De virginitate, De institutione virginis, De exhortatione virginitatis, De lapsu virginis consecratae)*, saint Jérôme (*Adversus Helvidium*, *Adversus Jovinianum*, la lettre à Eustochium), et saint Augustin *(De continentia*, *De sancta virginitate)*.

Cette multiplicité de textes ne signifie pas l’apparition à cette époque d’un impératif ou d’une pratique d’abstention totale et définitive de relations sexuelles. En fait la valorisation de la virginité est attestée bien auparavant, selon une tradition qui se réfère à ce fameux texte de la première Épître aux Corinthiens (7, 1) qui sera, pour près de deux millénaires, au centre de toute discussion : « Il est bon que l’homme ne touche pas à la femme. » De ce renoncement volontaire, on a bien des témoignages. Les uns viennent des chrétiens eux-mêmes. C’est Athénagore : « Chacun de nous garde l’unique femme qu’il a épousée […]. Mais on trouverait beaucoup des nôtres, hommes et femmes, qui jusqu’à l’extrême vieillesse vivent hors du mariage dans

l’espoir de pouvoir davantage s’unir à Dieu. Si la virginité rapproche de Dieu, mais si se laisser aller même aux pensées et aux désirs en éloigne, combien plus écartons-nous les actions dont nous fuyons même la [2] pensée . » Tertullien évoque tant « d’eunuques volontaires », tant « de [3] vierges mariées au Christ » , au point que saint [Ambroise] pourra opposer aux sept malheureuses vestales de la Rome païenne « le peuple de l’intégrité », « la plèbe de la pudeur », et toute « l’assemblée de la [4] virginité » : multitude qui, [dit saint Cyprien], manifeste largement la [5] fécondité de l’Église-mère . Mais il y a aussi les témoignages extérieurs. Celui de Galien est intéressant dans la mesure où, attestant le fait, il n’y voit guère quelque chose de nouveau ; tout au plus s’étonne-t-il qu’un si grand nombre de gens puisse pratiquer une abstinence qui était jusque-là plutôt le fait de philosophes authentiques : « Les chrétiens observent une conduite digne des vrais philosophes : nous voyons en effet qu’ils ont le mépris de la mort et que mus par certaines pudeurs, ils ont en horreur les actes de la chair. Il y a parmi eux des hommes et des femmes qui, pendant toute la vie, s’abstiennent de l’acte conjugal.

Il y en a aussi qui, dans le gouvernement et la maîtrise de l'âme, sont

6

allés aussi loin que les vrais philosophes . »

La virginité ou la continence définitive apparaissent donc au second siècle comme une pratique répandue chez les chrétiens, mais sans qu'il y ait là en apparence rien de spécifique : l'extension tout au plus d'un type de comportement déjà connu, du moins dans sa forme extérieure, et déjà valorisé. Rappelons que les grands interdits que citent les textes des Pères apostoliques ou des Apologètes sont ceux-là même qui étaient prohibés par la morale païenne : adultère, fornication,

7

corruption d'enfants . On voit donc que le christianisme au cours de son premier siècle d'existence semble porter le même système de morale sexuelle que la culture antique qui le précède ou l'entoure :

mêmes

fautes

sexuelles,

condamnables

chez

tous,

même

recommandation « élitiste », et pour certains, de l'abstinence totale. L'histoire de la pratique de virginité, dans les deux premiers siècles du christianisme, ne consiste pas simplement dans l'extension d'une recommandation « philosophique » d'abstinence. La pratique chrétienne s'est départagée en fait de deux types de conduite. Par rapport à la sagesse païenne, elle a donné au principe de continence une autre signification. Elle en a fixé d'autres effets ou d'autres promesses, elle lui a donné aussi une autre étendue, et surtout d'autres instruments. Mais il lui a fallu aussi se dégager d'une tendance qui était présente dans le christianisme lui-même, et qui était sans cesse réactivée par la tentation dualiste : ce qu'on a appelé l'encratisme. Cette tendance à interdire tout rapport sexuel à tout chrétien comme condition indispensable à son salut a été, avec des intensités variables et sous des formes différentes, constamment présente dans les premiers siècles chrétiens. Il lui est arrivé de prendre, avec Tatien et Jules Cassien, l'allure d'une secte, de constituer un des traits fondamentaux de certaines hérésies (ainsi dans la gnose de Marcion ou chez les manichéens), de marquer la pratique de certaines communautés comme l'attestent la seconde Épître, apocryphe, de Clément aux Corinthiens ou encore les reproches faits, selon Eusèbe, à Pinytos, évêque

de

Cnossos,

qui,

sans

tenir

compte

de « la faiblesse du grand nombre », voulait imposer « aux frères le

[8]

lourd fardeau de la chasteté »

; ou encore de constituer la ligne de

pente de pensées reconnues par ailleurs orthodoxes : témoin le

scandale et les débats suscités par l’ *Adversus Jovinianum* de saint Jérôme.

Or, dans la critique de l’encratisme, il ne s’agissait pas de savoir si la

virginité devait être, ou non, une loi imposée à quiconque voulait faire

son salut, mais, dès lors que le refus de tout rapport sexuel n’était pas

une loi inconditionnelle, il s’agissait de déterminer quelle expérience

privilégiée, relativement « rare » et positive devait être la virginité.

Deux choses importantes sont donc à noter. Ce que la pensée

e

e

chrétienne va élaborer, jusqu’aux V -VI siècles, ce qui va être le point

majeur de la réflexion et le lieu des transformations, ce n'est pas la table des grands interdits, mais la question de la virginité (et, on le verra plus loin, l'économie interne du mariage). Les prohibitions essentielles restent ce qu'elles sont : c'est bien plus tard qu'on verra se redistribuer leur système, avec l'apparition de vastes domaines comme celui de l'inceste, de la bestialité, de la « contre-nature ». Mais pendant les premières siècles, l'enjeu théorique tout autant que la question pratique concerneront la valeur et le sens à donner à une abstention rigoureuse et définitive de tout rapport sexuel quel qu'il soit (et jusqu'à ce qui peut en être la pensée et le désir). Mais d'autre part cette question de la virginité ne doit pas être considérée comme un simple principe d'abstention, qui compléterait en quelque sorte les interdits particuliers par une recommandation générale de continence. Il ne faut pas comprendre l'ardeur à exalter et recommander la virginité comme une extension des anciens interdits au domaine général des rapports sexuels : une sorte de passage à la limite qui prohiberait non seulement ceci, cela et encore cela, mais, au bout du compte, tout. La valorisation de la virginité, entre l'abstinence partiellement recommandée par certains sages anciens et la continence rigoureuse des encratistes, a peu à peu amené la définition de tout un rapport de l'individu à lui-même, à sa pensée, à son âme et à son corps. Bref

l'interdiction de l'adultère ou de la corruption d'enfants d'une part, et de l'autre la recommandation de la virginité ne sont pas dans le prolongement l'une de l'autre. Elles sont dissymétriques et de nature différente. Or c'est dans l'élaboration de celle-ci et non dans le renforcement de celle-là que s'est formée la conception chrétienne de la chair.

Disons d'un mot qu'à côté d'un code moral des interdits sexuels qui est resté à peu près stable s'est développée, sur un tout autre mode, une *pratique* singulière : celle de la virginité.

1. [DOM DAVID AMAND et M.-Ch. MOONS, « Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité », *Revue bénédictine*, 63, 1953, pp. 18-69.]

2. ATHÉNAGORE, *Legatio*, chap. XXXIII.

3. TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, LXI.

4. SAINT [AMBROISE], lettre 18 *(ad Valentianum)*.

5. SAINT CYPRIEN, *De habitu virginum*, 3.

6. [GALIEN, *Liber de sententiis politiae platonicae*], cité par ADOLF VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906, [livre II, chap. V].

7. Ainsi dans la *Didakhê* : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère, tu ne corrompras pas d'enfants, tu ne commettras pas de fornication, tu ne voleras pas » (II, 2). *Épître du Pseudo-Barnabé* : « Ne

commets

ni fornication ni adultère ; ne corromps pas les enfants » (XIX, 4).

8. [EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 23, 7.]

[I]

[VIRGINITÉ ET CONTINENCE]

Sur la forme et le contenu de cette pratique avant le IV[e] siècle, on connaît relativement peu de choses. On sait son étendue. On sait aussi qu'elle ne prenait pas forme institutionnelle par des vœux ni dans une existence de type monastique. En revanche, il existait, surtout chez les femmes, des cercles qui se vouaient à une vie religieuse particulièrement intense et refusaient tout mariage, ou, dans le cas de veuves, toute seconde noce. Mais il arrivait aussi que, plus ou moins poussées par leurs familles [1], des jeunes filles mènent une vie de virginité au milieu de leurs parents. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les documents dont on dispose pour le III[e] siècle concernent surtout la virginité des femmes et présentent deux situations : la jeune fille dans sa maison et le cercle des vierges.

C'est sur deux textes de ce genre que je m'arrêterai. L'un est latin,

il concerne la vie d’une vierge au milieu de sa famille, il est bref et délivre essentiellement des recommandations pratiques. L’autre est grec, il met en scène un groupe imaginaire de femmes qui chantent entre elles les louanges de leur virginité. C’est le premier témoignage développé d’une mystique chrétienne de la virginité. Alors que le premier texte, écrit par saint Cyprien, date de la première moitié du IIIe siècle, on estime que *Le Banquet* de Méthode d’Olympe a été écrit

vers 271. On verra que, par son contenu, il fait charnière avec les grands textes du IVe siècle.

Le *De habitu virginum* de saint Cyprien constitue, pour la chrétienté latine de la première moitié du IIIe siècle, le traité le plus ample consacré à la pratique de la virginité. Certes, Tertullien avait abordé bien des fois ce thème de la virginité, mais ses différents textes traitent toujours d'un aspect particulier : vêtements coutumiers des jeunes et des femmes mariées dans le *De virginibus velandis* ; problème du remariage des veuves dans le traité *Ad uxorem* et des veufs dans l'*Exhortatio ad castitatem* ; pénitence et réintégration des adultères dans le *De pudicitia* écrit à l'époque montaniste. On pourra le constater, beaucoup des idées développées par Tertullien se retrouveront par la suite : ainsi, le thème des épousailles avec le Christ, ou de la virginité comme condition d'approche des réalités spirituelles[2]. Mais il faut retenir sa réticence à accorder à la virginité, *stricto sensu*, un statut particulier. Le petit traité sur le *Voile des vierges* est, de ce point de vue, significatif. La thèse est que les vierges, comme les femmes mariées,

doivent porter le voile. À cela trois ensembles d’arguments. Les uns sont appuyés sur l’Écriture : c’est comme femme qu’Ève a été créée ; c’est du sein d’une femme que le Sauveur devait naître ; c’est comme femmes que les « filles des hommes » ont séduit les anges. D’autres arguments, plus singuliers et qu’on ne retrouvera pas dans les traités ultérieurs de virginité, sont tirés de la nature : après avoir montré d’après l’Écriture que la femme est femme avant d’être vierge, Tertullien, en effet, explique que toute vierge devient femme spontanément et avant même le mariage. Elle le devient par la conscience qu’elle prend d’elle-même comme femme, par le fait qu’elle devient un objet pour « la concupiscence des hommes », et qu’elle peut « subir le mariage » : elle cesse d’être vierge « du moment qu’elle peut ne plus l’être » ; par le fait que la corruption entre dans les yeux et le cœur ; « la prétendue vierge est déjà mariée : son esprit l’est par l’attente, sa chair par la transformation » ; enfin par le mouvement même de la nature : développement du corps, changement de voix, et tribut mensuel : « Niez donc qu’elle soit femme celle qui subit les

[3]

accidents de la femme . » Enfin la dernière série d’arguments est tirée par Tertullien des exigences de la discipline : les femmes mariées doivent être protégées contre les dangers qui les entourent. Le voile

assure et symbolise cette protection. Mais la virginité ne doit-elle pas tout autant être protégée contre les attaques de la tentation, contre les

4

javelots des scandales, contre les soupçons, les murmures, la jalousie ? L’ *Exhortation à la chasteté*, texte adressé par Tertullien à un frère après son veuvage, semble, à l’inverse, résorber dans la virginité un ensemble de conduites ou de statuts différents. Mais en fait, là aussi, la virginité au sens strict n’est pas isolée comme un mode de vie ou une expérience particulière. La virginité en général est définie comme « sanctification », cette sanctification comme volonté de Dieu, et ce que veut cette volonté, c’est que, créés à son image, nous lui ressemblions. Il y a alors trois degrés de virginité : celui dont on est doté à la naissance et qui, si nous la conservons, nous permet d’ignorer ce dont on souhaitera plus tard se libérer ; celui qu’on reçoit de la seconde naissance dans le baptême et qu’on pratique soit dans le mariage, soit dans le veuvage ; enfin celui que Tertullien appelle « monogamie » et qui, après l’interruption du mariage, renonce dès lors au sexe. À chacun de ces trois degrés Tertullien accorde une qualité spécifique. *Felicitas* pour le premier ; *virtus* pour le second ; et pour le troisième il

5

faut à cette même *virtus* ajouter la *modestia* . Or le sens à donner à ces

qualifications et à leur hiérarchie s’éclaire bien par un passage du *Voile* [6] *des vierges* . Tertullien s’y demande si « la continence ne l’emporte pas sur la virginité » — continence pratiquée dans le veuvage ou exercée d’un commun accord dans le mariage. Du côté de la virginité, la grâce qu’on reçoit ; du côté de la continence, la vertu. Ici, difficulté du combat contre la concupiscence ; là, facilité de ne pas désirer ce qu’on ignore.

On voit les deux tendances qui se dégagent de ces textes : d’une part donner à l’abstention des rapports sexuels une valeur générale, comme moyen pour approcher d’une existence sanctifiée, prélude à ce moment où la chair ressuscitée ne connaîtra plus la différence des [7] sexes ; et, dans le cadre général de cette abstention, ne pas accorder de statut privilégié ou de position prééminente à la virginité au sens strict, même si on indique sa place et sa spécificité. C’est en fait une morale rigoureuse de la continence, beaucoup plus qu’une valorisation spirituelle de la virginité qui traverse ces textes de Tertullien. On peut même y reconnaître la résistance à toute pratique qui donnerait sens et [8] statut particulier à la virginité des femmes .

e

Écrit au milieu du III siècle, le *De habitu virginum* s’adresse en revanche à des femmes qui ont et doivent avoir le statut et la conduite de vierges, sans qu’il s’agisse pour autant de quoi que ce soit [qui ressemble à] une institution monastique. Il s’agit d’une catégorie de fidèles suffisamment spécifiées pour qu’on s’adresse à elles en tant que

[9]

telles et suffisamment avancées dans la sainteté pour que Cyprien leur demande de se souvenir des autres (dont il est), au moment où

[10]

l’honneur leur reviendra . Ni éloge de la virginité en général, ni censure de ce qui se passe, le texte se présente, sous la forme d’une exhortation, comme un traité pratique : quelle doit être la « tenue » des vierges ? D’une façon significative, il s’ouvre par un éloge de la discipline en général, plus précisément par une formule qui reprend

[11]

celle, si souvent répétée, de Tite Live . Avec une variante cependant. « Discipline, gardienne de faiblesse », disait l’historien romain ; « discipline, gardienne de l’espérance », répond Cyprien, qui marque clairement la fonction positive de la discipline dans l’ascension jusqu’aux récompenses divines : « Gardienne de l’espérance, amarre de

la foi, guide du chemin salutaire, aliment des bonnes dispositions, maîtresse de courage, c’est elle qui fait demeurer dans le Christ et vivre [12] attaché à Dieu . »

Cyprien définit la virginité par rapport à la purification du baptême. Celle-ci fait de nous, de notre corps et de ses membres, le temple de Dieu. Nous sommes donc obligés de veiller à ce que rien d’impur ni même de profane ne puisse pénétrer en ce lieu sanctifié. À nous d’en être, en quelque sorte, les prêtres : tâche qui s’impose à tous, « hommes et femmes, garçons et filles, sans différence d’âge ni de [13] sexe » . Or par rapport à cette obligation générale, la virginité occupe une place privilégiée. Beaucoup plus nettement que Tertullien, Cyprien isole l’état de virginité, l’entoure de louanges singulières et lui fait jouer un rôle qui lui est propre. « Fleur du germe de l’Église, honneur et ornement de la grâce spirituelle, heureuse disposition, [14] ouvrage intact et incorrompu… » . Si la virginité occupe pour Cyprien une place si éminente, c’est pour deux raisons. Elle conserve intacte la purification effectuée par l’eau du baptême. Elle prolonge et complète ce qui s’est passé à ce moment, lorsque le néophyte a dépouillé le vieil

homme. La renonciation de la vierge a été plus totale que les autres,

15

puisqu’elle a fait mourir en elle « tous les désirs de la chair » .

Conservant tout au long de sa vie cette pureté intacte, la vierge commence dès ici-bas l’existence qui sera réservée, après leur mort, à ceux qui seront sauvés : la vie incorruptible. « Vous avez déjà commencé d’être ce que nous serons un jour. Vous possédez dès ce monde la gloire de la résurrection et vous passez par le siècle sans vous souiller de la corruption du siècle. Lorsque vous demeurez chastes et

16

vierges, vous êtes égales aux anges de Dieu . » Ainsi, du baptême à la résurrection, la virginité passe à travers la vie sans être touchée par ses souillures. Elle est à la fois au plus près de l’état de naissance — de celui où se trouve l’âme lorsqu’elle naît à l’existence chrétienne — et au plus près de ce que sera l’autre vie dans la gloire de la résurrection. Son privilège de pureté est aussi un privilège par rapport au monde et par rapport au temps : elle est déjà, d’une certaine façon, au-delà. Dans l’existence des vierges, la pureté initiale et l’incorruptibilité finale se

17

rejoignent .

Cette vie précieuse, Cyprien la représente à la fois comme fragile

18

— elle est exposée aux attaques du démon —, et comme difficile — rude ascension, sueur et peine : « À qui persévère, l’immortalité est donnée, la vie perpétuelle est offerte, et le Seigneur promet son

19

royaume . » Elle requiert donc aide, encouragements, avertissements,

20

exhortations . Cyprien n’évoque rien comme une direction systématique. Ce n’est manifestement pas une règle de vie qu’il

21

propose. Il indique seulement qu’il parle comme un père . Mais il souligne aussi que la virginité ne saurait consister seulement en une

22

intégrité du corps . Or le contenu du texte peut surprendre. Les recommandations données se présentent en plusieurs ensembles successifs : le premier concerne la richesse (à la seule vraie richesse qui est en Dieu, ne pas préférer la richesse des parures, des ornements, des vêtements somptueux) ; le second concerne les soins du corps et la coquetterie ; le troisième concerne les bains, et les lieux à ne pas fréquenter. C’est donc en somme, et le texte le dit expressément, de « tenue », de « soins », d’« ornements » qu’il est question dans ces

23

préceptes .

Mais l’insistance à peu près exclusive sur ces thèmes s’explique facilement par la conception générale que Cyprien se fait de l’état de virginité. S’il consiste en effet dans le maintien de la pureté baptismale jusqu’à l’incorruptibilité de l’autre monde, le principe à suivre c’est de conserver cet état, hors de tout contact, tel qu’il était à l’origine, tel qu’il devra être à la fin des temps. Une série d’expressions disséminées dans le texte doit retenir l’attention : « Ne crains pas », dit Cyprien à la vierge, « d’être telle que tu es, de peur que le jour de la résurrection,

24

ton créateur *(artifex tuus)* ne te reconnaisse pas » ; ou encore : « soyez telles que Dieu votre créateur vous a faites ; soyez telles que vous a instituées la main du Père ; que demeure en vous le visage

25

incorruptible » ; ou enfin : « Restez ce que vous avez commencé à

26

être, restez ce que vous serez . » Il s’agit donc essentiellement pour la vierge de conserver cette ressemblance qui est le sceau de la Création, que le péché avait effacée et que le baptême a rétablie. L’état de virginité doit être dépouillé de tous ces « ornements », « parures »,

soins et embellissements par lesquels la créature, contrefaisant l'œuvre de Dieu, essaie de la masquer. Telle qu'elle est sortie de la main qui l'a façonnée, telle qu'elle sera « reconnue » au jour final, telle ainsi doit vivre la vierge. Elle doit être, en ce monde, la manifestation et l'affirmation de cet état. De là cette recommandation de saint Cyprien, qui n'est en aucune manière divergente avec l'ensemble du texte, elle en est plutôt le point central : « Une vierge ne doit pas être seulement telle, il faut qu'on comprenne et qu'on croie qu'elle l'est. Personne, en

27

voyant une vierge, ne doit douter de ce qu'elle est . » En renonçant à tous les éclats factices que peuvent donner richesse, ornements et soins, la vie de virginité doit faire éclater aux yeux de tous ce qu'elle est : la figure incorrompue qui ne sort de la main du Créateur que pour y revenir, telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'Il l'a faite.

Il ne faut donc pas s'y tromper : dans ce bref ensemble de conseils adressés à des vierges — conseils au premier regard assez superficiels —, dans ces simples préceptes de « tenue », il faut voir le témoignage de l'importance particulière qui est reconnue à la virginité féminine ; le sens spirituel qui est accordé à la virginité entendue comme intégrité totale de l'existence, et non plus simplement comme continence rigoureuse ; enfin la valeur qu'on lui prête comme forme

absolument privilégiée de rapport à Dieu. Significations très implicites sans doute mais qui rendent compte justement de ce qu'il peut y avoir de succinct et d'apparemment inessentiel dans les recommandations pratiques de saint Cyprien.

Le Banquet de Méthode d'Olympe n'a pas introduit dans la pensée chrétienne le thème de la virginité ; ce n'est pas lui non plus qui a marqué les premières différences entre cette virginité et la continence païenne. Mais ce dialogue constitue, à la fin du IIIe siècle, la première grande élaboration d'une conception systématique et développée de la virginité. Il atteste, bien avant le développement des institutions monastiques, l'existence d'une pratique collective, au moins dans des cercles de femmes, et il porte témoignage de la très haute valeur spirituelle qu'on lui accordait. Certes, on ne trouve pas dans ce texte la description de ces méthodes et procédés sur lesquels les auteurs du IVe siècle — de Basile d'Ancyre à Jean Chrysostome, et d'Ambroise à Cassien — insisteront pour montrer comment on peut garder une rigoureuse pureté du corps et de l'âme, de la pensée et du cœur, et qui constitueront ce qu'on peut appeler une technologie de la virginité. Mais à la charnière de la spiritualité alexandrine et néoplatonicienne

du IIIe siècle et des formes de l'ascétisme institutionnel du IVe, il formule quelques-uns des thèmes fondamentaux de la pratique positive de la virginité. La forme littéraire du *Banquet* permettant la juxtaposition de discours divers, mais aussi leur succession en un mouvement continu et ascendant, et l'indication du moment décisif par la désignation d'un « vainqueur », on peut repérer à travers l'unité souple de ce dialogue la diversité des points de vue et l'existence d'une ligne de force. Car, malgré bien des répétitions, il s'agit d'autre chose que de la simple succession d'homélies exhortant les unes après les autres à la chasteté.

Dans le premier discours, tenu par Marcella, la virginité est liée à un triple mouvement d'ascension. Une ascension personnelle d'abord, qui est décrite dans un style rigoureusement platonicien : la virginité fait monter « vers les hauteurs » le char des âmes, « jusqu'à ce que, échappant à leur poids, elles bondissent au-delà du monde » et se

28

hissent « sur la voûte céleste » ; au terme de cette ascension, la contemplation de l'Incorruptible est donnée à l'âme. Une ascension historique qui, depuis l'origine des temps, fait accéder l'humanité plus

près des cieux : c’est la série des usages et des lois ; lorsque le monde était vide et qu’il fallait le remplir, les hommes « épousaient leur propre sœur » jusqu’à ce qu’Abraham ait « reçu la circoncision », laquelle montre bien qu’il faut se retrancher de sa propre chair ; puis les hommes eurent plusieurs femmes, jusqu’à ce qu’il leur ait été dit qu’ils étaient des « étalons en rut » et que « la source de leur eau » ne devait appartenir qu’à chacun d’eux ; puis leur fut apprise la continence, et enfin maintenant la virginité, « enseignement suprême et culminant » qui leur fait mépriser la chair et se reposer dans [29] « le havre serein de l’incorruptibilité » . Enfin le discours de Marcella évoque, dans l’économie historico-théologique du salut, la rupture qui sépare les deux derniers moments de la série précédemment décrite. Avant le Christ, Dieu, un peu comme un père confiant ses enfants à des pédagogues de plus en plus sévères, les avait conduits jusqu’à la continence. Mais pour passer à la virginité, qui nous permet, à nous qui avons été créés à l’image de Dieu, de lui ressembler et de porter cette ressemblance à son achèvement, il a fallu l’Incarnation, il a fallu que le Verbe revête la chair humaine et que nous soit ainsi proposé « un [30] modèle de vie qui soit divin » . Le premier discours du *Banquet* tresse

donc, dans une figure unique d'ascension, les trois mouvements (grâce du salut, transformation progressive de la loi, effort individuel d'ascension) qui placent la virginité — et la virginité chrétienne, bien distincte de la continence — en ce sommet de la perfection où l'homme approche au plus près de la ressemblance avec Dieu.

Les deuxième et troisième discours, ceux de Théophila et de Thaléia, se font vis-à-vis et constituent une discussion à propos de la valeur du mariage. Mais on est très loin, dans la forme et dans le contenu, du débat antique *ei gamêteon* [faut-il se marier]. Théophila parle de la valeur du mariage, tout en acceptant l'idée que l'homme s'élève par degrés vers la virginité. Mais c'est que, pour elle, l'heure n'est pas encore venue « où la lumière aura été définitivement séparée des ténèbres » ; le nombre des hommes n'est pas encore atteint. Même s'il est moins précieux que la virginité, le mariage est utile et doit encore être pratiqué. Mais à y regarder de près, ce droit du mariage n'est pas seulement une concession faute de mieux et comme solution d'attente. Les arguments que Méthode place dans la bouche de Thaléia donnent une signification tout à fait positive au mariage : nous sommes encore, dit-elle, sous le signe du « Croissez et multipliez ». Or en cette multiplication, qui fait naître la chair de la chair, il faut bien voir un

acte de création, de démiurgie . Le texte de Méthode souligne tour à tour trois aspects de cette démiurgie. Procréation du corps par le corps : c’est de chacun des membres de l’homme que se forme la semence « écumeuse et grumeleuse » qui va aller féconder le champ

[32]

féminin . Mais aussi collaboration de l’homme avec Dieu, selon le modèle d’Adam « offrant sa côte au divin créateur pour qu’il la prélève ». Enfin activité de Dieu dans le corps lui-même, comme l’explique Théophila dans la longue comparaison du corps humain avec l’atelier au centre duquel travaille le divin modeleur, façonnant les embryons, comme si c’était de la cire, « à partir de quelques infimes gouttes de semence », et élaborant ainsi « l’image, toute raisonnable et douée d’âme, que nous sommes de Lui ». Dans la formation de l’embryon, dans sa gestation, dans le développement aussi de l’enfant après sa naissance, Dieu joue le rôle de l’ouvrier suprême. *« Ho*

[33]

aristotekhnas » .

On reconnaît là facilement des thèmes voisins de ceux qui étaient

[34]

développés dans *Le Pédagogue* de Clément d’Alexandrie . Dans la procréation était décrite la conjonction de la puissance du Créateur

avec l’acte de la créature. Peut-on assigner une influence directe de Clément sur l’auteur du *Banquet* ? Là n’est pas la question pour l’instant. De toutes façons, ces thèmes faisant jouer une théologie de la Création, à travers des considérations médicales inspirées plus ou moins directement des stoïciens, étaient sans doute courants au IIIe siècle. Il est intéressant de les voir apparaître en ce début du *Banquet* : dans le discours de Théophila qui certes ne sera pas plus disqualifié qu’aucun de ceux qui seront tenus par cette troupe de [35] saintes femmes ; mais qui est destiné à être « dépassé » par un mouvement ascendant que le discours suivant de Thaléia amorce en proposant de n’en pas rester au sens immédiat du récit de la Genèse. Le discours de Thaléia fait face à celui de Théophila, comme l’interprétation spirituelle à celle qui n’est que littérale. Ce n’est pas [36] que celle-ci soit considérée comme fausse , mais elle ne saurait suffire car le texte de la Bible présente autre chose que le simple « archétype [37] du commerce entre les deux sexes » ; et surtout parce que, si on a raison de voir dans le récit de la Genèse les « immuables décrets de

Dieu [qui] assurent harmonieusement le parfait gouvernement du monde » — et l'assurent encore aujourd'hui —, il ne faut pas oublier que nous sommes maintenant entrés dans un autre âge du monde où les anciennes lois de la nature ont été remplacées par une autre

38

disposition .

C'est le texte de cette nouvelle disposition qu'il faut suivre. Méthode le trouve dans la première Épître aux Corinthiens. À partir de lui, il faut interpréter la Genèse. Mais Méthode refuse de voir dans la relation entre Adam et Ève la simple annonce ou même le modèle de

39

ce qui est maintenant l'union du Christ avec l'Église . Il veut voir dans l'Incarnation une véritable re-Création, un remodelage d'Adam. Celui-ci n'était pas encore « sec » ni « dur » quand, sortant des mains de celui qui l'avait façonné, il rencontra le péché qui ruissela sur lui et lui fit perdre sa forme. Dieu le façonna donc à nouveau, le déposa dans le sein d'une vierge et l'unit au Verbe. Le Christ ainsi a repris et assumé Adam. Mais par le fait même, l'ordre de la corruption est aboli, la forme des unions et des enfantements renouvelée : « Le Seigneur, qui est l'Incorruptibilité victorieuse de la mort, fit retentir pour la chair le cantique de joie de la résurrection, sans permettre qu'elle vînt de

[40]

nouveau au pouvoir de la corruption . »

Méthode reprend alors le texte de la Genèse dont il avait dans le discours précédent proposé une interprétation littérale, et comme naturaliste. Et il le fait jouer dans le champ des significations spirituelles, d'abord au plan collectif de l'Église avec le Christ, puis au plan individuel d'un juste parmi les justes — saint Paul qui se trouve donc ainsi repris dans l'interprétation dont il était le fondateur. Il fait donc « ricocher » sur le Christ ce qui avait été dit à propos d'Adam. Les termes de l'analyse sont importants : ils marquent, non pas l'effacement de ce qu'avait montré l'ordre de la nature, mais sa transposition. Le sommeil dans lequel fut plongé le premier homme — cette extase qui figurait, on l'a vu, la jouissance du plaisir physique — est devenu maintenant la mort volontaire du Christ, sa Passion *(Pathos)*. L'Église a été faite de sa chair et de ses os et, épouse purifiée par le bien, elle reçoit en son sein « la semence bienheureuse

[41]

et spirituelle » . L'extase du Christ se renouvelle sans cesse : chaque fois qu'il descend des cieux pour étreindre son épouse, il se vide et

[42]

offre son côté pour que naissent tous ceux qui viennent au baptême .

Mais ce qui se passe pour l’Église tout entière se passe aussi pour l’âme des plus parfaits qui est fécondée par le Christ, dont elle est l’épouse vierge. Saint Paul reçut ainsi « dans son sein les semences de la vie », il fut « en travail d’enfantement » et il « engendra » de nouveaux [43] chrétiens .

Par rapport à ces unions et à cette fécondité qui sont la forme spirituelle de la virginité, le mariage n’est donc plus cette nécessité de la nature dont le discours précédent avait parlé en se référant à la nécessité de peupler le monde. Le « Croissez et multipliez » a [44] désormais une autre signification . Et si le mariage a une place, c’est comme une concession faite à ceux qui sont trop faibles : songeons par exemple à des malades à qui il faudrait donner de la nourriture, même lorsque est venu le jour du jeûne. Laissons-le donc aux faibles. Ce qui veut dire, conclut Méthode, toujours d’après l’Épître aux Corinthiens, que la virginité ne saurait être obligatoire : « celui qui est capable de “garder sa” chair “vierge” et y met son honneur “fait mieux” ; tandis que celui qui ne le peut pas, et qui la “voue au mariage” légitime sans [45] fraudes ignominieuses, “fait” seulement “bien” » .

Ainsi, les trois premiers discours du *Banquet* fondent dans une perspective historico-théologique le temps de la virginité : il s’agit ni plus ni moins que d’un âge du monde ouvert par la reprise de l’acte créateur initial dans l’Incarnation. La virginité ainsi comprise est donc bien autre chose qu’un interdit concernant tel aspect du comportement humain. Figure fondamentale dans le rapport entre Dieu et sa créature, elle est constituée par la restauration salvatrice d’une relation première qui se trouve maintenant transposée dans l’ordre des actes, des procréations, des parentés et des liens spirituels. Les quatre discours suivants peuvent être considérés comme formant à leur tour un ensemble : ils chantent cet âge nouveau — ce qu’il est du côté de l’existence humaine (ce sont les discours de Théopatra et de Thallousa), puis ce qu’il est du côté des récompenses divines (sixième et septième discours d’Agathe et de Procilla) ; ils suivent le chemin de la virginité, de l’âme qui la pratique au salut qui la couronne. Ce que

[46]

Méthode appelle le retournement vers le paradis .

L’intervention de Théopatra, la quatrième oratrice, introduit la notion importante de pureté, *hagneia*. Importante dans la mesure où elle est distincte de celle de virginité. Par rapport en effet au sens historico-théologique qui a été fixé précédemment de la virginité, la

pureté en est la forme humaine : le mode d’existence des créatures qui ont choisi le chemin du salut lorsque est venu avec le Sauveur le temps de la virginité. Mais par rapport au sens traditionnel de l’intégrité physique, la pureté a une signification évidemment plus large. Il faut la concevoir d’abord non pas comme le simple résultat d’une abstinence volontaire : elle vient d’en haut. Elle est un don de Dieu, qui offre ainsi à l’homme la possibilité de se protéger contre la corruption : « Dieu prit pitié de notre situation ; nous voyant incapables et de la supporter et de nous en relever, il nous envoya du haut du ciel le meilleur et le

[47]

plus glorieux des secours, la pureté . » Trésor de pureté que l’homme

[48]

en retour doit cultiver et « exercer tout particulièrement » . Il faut pratiquer cette pureté non pas en un âge particulier de la vie, mais tout au long de l’existence — de la première à la troisième veille : « Il est bon de plier vraiment le cou dès l’enfance sous les directions

[49]

divines . » Il faut la pratiquer aussi dans tout son être, dans le corps comme dans l’âme, dans l’ordre des rapports sexuels comme dans celui

[50]

de toutes les autres aberrations . Il faut enfin la pratiquer non pas

comme une simple abstention du mal, mais comme un lien positif à

51

Dieu : une manière de se consacrer à lui . Ainsi Thallousa décrit-elle la virginité comme un sceau posé sur le corps et l'âme : sur la bouche, qui s'interdit toute vaine parole pour ne plus chanter que des hymnes à Dieu ; sur les regards qui se détournent « des charmes corporels » et « des spectacles indécents » pour se tourner vers les choses d'en haut ; sur les mains qui laissent tomber les trafics bas ; sur les pieds qui ne flânent plus mais courent droit sous le commandement. Sur la pensée enfin : « Je n'abrite aucune idée vile, aucun calcul qui soit de ce monde

52

[…]. Je médite jour et nuit la loi du Seigneur . »

Vient alors le moment de la récompense. C'est, dès cette vie, la transformation des âmes qui revêtent « la Beauté inengendrée et incorporelle […], qui est sans vicissitude, sans vieillissement, sans

[53]

défaut »

. Elles peuvent devenir ici-bas le temple du Seigneur ; mais elles sont prêtes aussi pour le moment où le Christ reviendra : « nos âmes, avec nos corps qu'elles auront recouvrés, iront sur les nuées à la rencontre du Christ, tenant leurs lampes […], comme des étoiles

54

toutes rayonnantes de l’éclat d’une splendeur céleste » . Et dans le ciel, explique Procilla commentant le Cantique des Cantiques, le Christ recevra ses fiancées : « La fiancée ne doit-elle point être inséparable de celui qui l’a recherchée, et porter son nom ? Mais ne doit-elle pas se trouver encore intacte et immaculée, scellée comme un jardin de Dieu où poussent toutes les plantes embaumées des odorantes délices du ciel, pour que seul le Christ y pénètre afin de cueillir ces fleurs issues

55

de semences incorporelles ? »

Les trois derniers discours constituent le sommet de l’ascension. Le plus important est le huitième, celui de Thécla — il remportera d’ailleurs le prix, malgré l’excellence de tous les autres. Il ne faut pas oublier en effet que Thécla était célébrée comme la compagne de saint Paul, ni que les *Acta Pauli et Theclae* étaient un texte auquel se référaient régulièrement les encratistes et tous ceux parmi les disciples de Tatien qui prêchaient l’abstention rigoureuse de tout rapport sexuel. Le recours au personnage de Thécla marque, chez Méthode, la volonté de souligner le caractère paulinien de son propos, et de reprendre cette figure de la première vierge-martyre dans un éloge de la virginité qui ne soit pas un précepte de continence absolue et

inconditionnée. Il s’agit en somme de laisser à Thécla elle-même, modèle des vierges chrétiennes invoqué par l’encratisme, le soin de découvrir un autre sens à la virginité. Quant au fait que ce discours « capital » au sens strict soit le huitième, la raison est facile à dégager. L’eschatologie de Méthode, en effet, donnait une signification bien particulière au chiffre huit. Prenant appui sur les sept jours de la Genèse, et sur le calendrier du Lévitique, avec les sept jours de fête du septième mois, dont l’observation est une loi perpétuelle pour tous les descendants d’Israël[56], Méthode estimait que le monde devait durer sept millénaires : les cinq premiers étant ceux de l’ombre et de la Loi ; le sixième, qui correspond à la création de l’homme, était celui de la venue du Christ ; le septième celui du Repos, de la Résurrection et de la fête des Tabernacles. Quant au huitième millénaire, il sera celui de l’éternité[57]. En huitième position le discours de Thécla couronne tous les autres. Il est comme au bout des temps : il découvre l’Éternité. Il est l’aboutissement et le fondement de tout ce qui a été dit.

Il reprend, en termes plus platoniciens que jamais, la description déjà faite du mouvement des âmes qui, si elles savent se garder des souillures du monde, montent jusqu’aux sphères de l’Incorruptible.

Thécla évoque les ailes des âmes qui, nourries de la sève de la pureté, « deviennent plus puissantes » et dont l'essor est d'autant plus léger « qu'elles ont pris l'habitude jour après jour de s'envoler loin des

[**58**]

humaines préoccupations »

. Elle évoque aussi « ceux qui ont perdu

[**59**]

leurs ailes et trébuché dans les plaisirs » où « ils se roulent »

,

incapables d'aucun enfantement honorable. Aux âmes qui montent, Thécla, comme celles qui ont parlé avant elle, promet l'accès à l'incorruptibilité : elles parviennent « aux au-delà de l'outre-monde de cette vie, voient de loin ce que nul autre n'a contemplé, les prairies mêmes de l'immortalité — éblouissantes, les beautés dont elles sont

[**60**]

riches, les fleurs dont elles sont pleines ! »

. Et en ce mouvement

elles effectuent cette ressemblance à Dieu que la philosophie d'inspiration platonicienne ne cessait de promettre aux âmes qui se délivrent du monde des apparences. Méthode, en donnant à la virginité cette signification très large d'une existence purifiée et « tout

61

à fait au sommet » , y voit un appariement à Dieu. *Parthenia* = *partheia*. Rien de nouveau donc jusqu'ici dans ce discours de Thécla par rapport aux oratrices précédentes, même si l'insistance réitérée sur les thèmes platoniciens prend, en cette intervention plus décisive que les

62

autres, une valeur toute particulière . Une expression cependant doit être retenue dès les premières lignes. Il s'agit de la comparaison, qui était courante mais qui dans son usage philosophique était plus stoïcienne que platonicienne, de la vie avec un théâtre. Mais tandis que cette métaphore banale servait à désigner surtout les illusions fugitives de l'existence ou le caractère de comédie d'une vie où nous ne sommes

63

qu'un acteur dont le rôle est décidé d'avance , tandis que Plotin évoque comme un pur spectacle de théâtre, avec changements de scènes et de costumes, cris et lamentations, les meurtres et les guerres, tandis qu'il parle du monde comme d'une scène multiple où

64

« l'homme extérieur gémit, se plaint et remplit son rôle » , Méthode,

65

quant à lui, parle du drame de la vérité : celui-ci se joue dans

l’ascension vers la réalité incorruptible. En sont chassés ceux qui demeurent attachés au plaisir ; y prennent part jusqu’à son terme ceux qui cherchent au contraire « les biens de là-haut ». La virginité est une condition, ou plutôt elle est, comme forme générale d’existence, la condition pour que ce drame de la vérité soit mené jusqu’à la Vérité elle-même. Plutôt qu’une comédie, c’est une liturgie où les âmes qui ont « vécu en vierges vraiment fidèles pour le Christ » déroulent leur cortège vers le ciel, rencontrent le chœur des anges qui « sont venus au-devant » d’elles, chantent « les paroles d’accueil », et les « conduisent » jusqu’aux prairies d’immortalité et leur donnent « le prix de leur [66] victoire » . Alors, tout ce qu’elles apercevaient, comme en rêve, sous forme d’ombres, elles le voient maintenant, « beautés merveilleuses, [67] rayonnantes, bienheureuses » : la Justice elle-même, la Continence elle-même, l’Amour lui-même, et la Vérité et la Sagesse. En somme, le huitième discours — discours coryphée — réitère le mouvement évoqué par les discours précédents. Mais alors que ceux-ci promettaient l’incorruptibilité, l’immortalité, le bonheur éternel, c’est la vérité qui est annoncée ici : les vierges pénètrent jusqu’aux trésors et Dieu, en retour, les illumine.

C’est donc en ce sens que le discours de Thécla achève tous les autres. Mais il les fonde aussi en ce sens que le trésor de vérité qu’il va maintenant découvrir concerne la virginité elle-même. C’est ainsi qu’il faut comprendre sans doute les deux développements qui constituent le corps du discours de Thécla, et dont la présence, en ce point, peut étonner : une exégèse de l’Apocalypse et des considérations sur le déterminisme astral. Dans un cas, il s’agit de ressaisir la virginité du point de vue de la fin des temps et comme forme de leur accomplissement ; dans l’autre, de la ressaisir du sommet du monde et vue en quelque sorte à partir des plus hautes sphères célestes.

Le passage de l’Apocalypse, commenté par Thécla, est celui qui décrit « le grand signe apparu dans le Ciel » : la femme en travail d’enfants, enveloppée de soleils, et le dragon qui précipite sur la terre le tiers des étoiles. Une interprétation sans doute traditionnelle devait y voir la représentation de la vierge, la naissance du Christ, le combat du

68

serpent contre la femme et la promesse de sa défaite devant le Christ .

69

À cette exégèse, Méthode s’oppose âprement . Il fait valoir, contre elle, une impossibilité textuelle : l’Apocalypse parle de la montée vers le ciel, et donc loin des atteintes du serpent, de l’enfant qui naît de la

femme. Or le Christ est descendu du ciel pour combattre l'Ennemi. Il fait valoir aussi une règle de méthode : l'Apocalypse est un texte prophétique, on ne doit pas le rapporter à l'Incarnation, laquelle s'est produite avant qu'il fût écrit. Il ne peut donc concerner que « le présent et l'avenir ». En somme, à l'interprétation par la descente passée de l'Esprit, Méthode substitue une interprétation par la montée actuelle et future vers Dieu. En fait, ce qu'il propose par la bouche de Thécla n'est pas une exégèse originale. Il propose en effet de voir dans la femme, parée comme la fiancée qu'on va conduire jusqu'à la couche du roi, une image de l'Église : ce qui était un thème courant au IIIe siècle[70]. L'enfant qui naît d'elle est alors l'âme du chrétien, qui vient à la vie spirituelle par le baptême. Mais pourquoi cet enfant est-il représenté comme un mâle ? Parce que les chrétiens forment « un peuple d'hommes », parce qu'ils ont renoncé aux « passions efféminées », parce qu'ils se « virilisent par la ferveur ». Ils portent « la forme et la ressemblance du Verbe », le chrétien véritable naît en tant que Christ. Il faut donc déchiffrer ce personnage de la femme en gésine comme une image de la fécondité virginale de l'Église enfantant

71

des âmes dont la virginité est scellée par le signe du Christ .

Quant au dragon, c'est, bien évidemment, Satan qu'il faut voir en lui, Satan non pas ennemi du Christ, mais ennemi des âmes, cherchant à les surprendre. Les sept têtes que décrit l'Apocalypse s'opposent aux sept vertus et les dix cornes attaquent les dix commandements : cornes acérées de l'adultère, du mensonge, de l'avarice, du vol, indique Méthode, qui d'ailleurs ne poursuit pas l'énumération. Il ne faut donc pas chercher, dans ce passage de l'Apocalypse, la remémoration de la victoire du Christ, mais, selon un déchiffrement parénétique, une exhortation à la lutte : « Ne vous effrayez donc pas devant les embûches et les calomnies de la Bête ; équipez-vous vaillamment pour le combat, armées du "casque de salut", avec la cuirasse et les guêtres : vous lui causerez un effroi incalculable si vous chargez contre elle avec beaucoup de résolution et de bravoure, et elle lâchera pied, lorsqu'elle

72

verra ses ennemies rangées en bataille par plus Puissant qu'elle . »

Vu du millénaire, l'âge de la virginité est donc celui de la montée des âmes vers le ciel incorruptible. La virginité elle-même y prend deux aspects : celui d'une parenté spirituelle dans laquelle l'Église a un rôle central — vierge fécondée par le Seigneur, elle élève des âmes vierges,

que leur virginité élève au ciel ; celui d’un combat spirituel où l’âme doit lutter contre les incessantes attaques de l’Ennemi. Ce même âge du monde, le dernier développement du discours de Thécla permet de le voir dans une perspective en quelque sorte spatiale : du haut du monde et de son ordre. En fait, Méthode place là une discussion dont les structures et les éléments sont nettement philosophiques. Il s’agit de réfuter l’opinion selon laquelle les astres fixeraient le destin des hommes. Laissons de côté le problème de savoir ce qui était engagé dans ce long débat. S’il a sa place dans ce *Banquet* consacré à la virginité, c’est parce qu’il permet à Méthode de maintenir que Dieu n’est pas responsable du mal, que lui et tous les êtres célestes qui demeurent sous la loi de son gouvernement sont « hors d’atteinte, et de bien loin, de la perversité et des comportements terrestres », que l’existence de lois qui obligent et interdisent n’est pas contradictoire (ce qui serait le cas si le destin était scellé une fois pour toutes), qu’il existe une différence entre les justes et les injustes, « un fossé entre les déréglés et les tempérants », que « le bien est ennemi du mal, et le mal différent du bien » ; que « la méchanceté est répréhensible » et que « Dieu chérit et glorifie la vertu ». Tous ces principes sont rappelés pour que place soit faite, dans le monde où nous sommes, à la liberté dont l’absence ôterait toute valeur à la chasteté : « Il dépend de nous

d'accomplir le bien ou le mal, et non des astres ; car il y a en nous deux mouvements : le désir naturel de notre chair, et celui de notre âme. Ils sont différents : d'où les noms qui les désignent : vertu d'une part, [73] perversité de l'autre . » La parenté spirituelle et le combat dont Thécla parlait dans un développement antérieur peuvent bien marquer ce temps de la virginité, annoncé par l'Écriture et défini pour la suite des millénaires, il n'en laisse pas moins place à la liberté des hommes et à la distinction, en termes de mérite, entre ceux que Dieu sauvera et ceux qui se perdront.

Les deux dernières oratrices du *Banquet* constituent l'accompagnement de Thécla et de son grand discours. La neuvième tient le langage de la parénèse : exhortation de l'âme à se préparer pour la fête que le septième millénaire lui promet. Comment « se parer des fruits de la vertu » ? Comment « ombrager son front des rameaux

de la pureté » ? Comment « orner son tabernacle » ? Pour répondre à

74

ces questions, Méthode se réfère à un texte du Lévitique . Prendre d’abord de « beaux fruits mûrs » : il s’agit de ceux qui poussaient déjà au paradis sur l’arbre de vie et dont l’homme s’était détourné, il s’agit aujourd’hui de celui « qui est cultivé au verger de l’Évangile ». Puis « les plumets du palmier » : il s’agit en effet de purifier l’esprit, d’ôter de l’âme les poussières de la passion. Puis des rameaux de saule, qui signifient la justice. Et enfin des branches d’agnus-castus, qui

75

symbolisent bien entendu la chasteté : couronnement de toutes les vertus. Mais, indication importante, cette chasteté ne doit pas être identifiée au célibat, car elle peut être pratiquée « par ceux qui vivent chastement avec leurs femmes », bien que pourtant ils n’atteignent pas le sommet ni même les branches maîtresses de l’arbre comme ceux qui se sont astreints à une virginité intégrale. Elle ne doit pas être identifiée non plus au refus de la fornication, ni à l’abstention pure et simple des rapports sexuels : la virginité demande que soient arrachés jusqu’aux désirs et aux convoitises. La virginité, comme vertu et sommet de toutes les vertus, comme préparation à l’achèvement des temps, doit être non pas un rejet du corps, mais un travail de l’âme sur elle-même.

Enfin Domnine, la dernière intervenante, a pour charge de distinguer ce labeur de la virginité des obligations antécédentes, que Dieu avait imposées tour à tour aux hommes. Loi du paradis, symbolisée par le figuier, dont Adam s’est détourné. Loi de Noé, symbolisée par la vigne, qui promettait à l’homme la fin de ses malheurs et le retour de la joie. Loi de Moïse, symbolisée par l’olivier, dont l’huile rallume les lampes. Or de ces lois successives, si l’homme s’est détourné, c’est que Satan a pu le circonvenir en contrefaisant ces arbres et leurs fruits. La virginité seule ne saurait être imitée, et Satan par conséquent ne peut se servir d’elle pour triompher de l’homme. Mais il y a dans ce discours ultime un élément important : c’est que la virginité ne se distingue pas des lois d’Adam, de Noé et de Moïse, comme une loi parmi d’autres. Elle n’est pas une loi. Et c’est à la Loi en général, dont le figuier, la vigne et l’olivier représentent trois formes, qu’elle s’oppose. D’un côté la Loi, de l’autre la virginité qui lui [76] succède . Or cette idée que la virginité prend la relève de la Loi est doublement importante. D’abord parce qu’il apparaît que, dans la mystique de Méthode, la virginité n’est pas l’objet d’une prescription. Elle est un mode de rapport entre Dieu et l’homme, elle marque ce moment dans l’histoire du monde et dans le mouvement du salut où

Dieu et sa créature ne communiquent plus par la Loi et l'obéissance à la Loi. D'autre part, parce que la virginité n'est pas simplement une manière de se soumettre à ce qui a été ordonné : elle est un exercice de

77

l'âme sur elle-même , qui la transporte jusqu'à l'immortalisation du

78

corps . Rapport de l'âme à soi où se joue la vie sans fin du corps.

1. On reviendra plus loin sur cette idée que la virginité des enfants a une valeur sacrificielle pour le rachat des péchés des parents.

2. Sur le premier thème cf. TERTULLIEN, *De virginibus velandis*, XVI. Sur le second, *Exhortatio ad castitatem*, X.

3. TERTULLIEN, *De virginibus velandis*, XI.

4. *Ibid*., XIV-XV.

5. TERTULLIEN, *Exhortatio ad castitatem*, X.

6. TERTULLIEN, *De virginibus velandis*, X. Même idée dans *Ad uxorem*, I, 8 : « Ne pas convoiter ce qu'on ignore, […] rien de plus facile. La continence est plus glorieuse, car […] elle dédaigne ce qu'elle connaît par expérience. »

7. TERTULLIEN, *De cultu feminarum* [*De la toilette des femmes*], I, 2.

8. Ceci est particulièrement sensible dans le passage du *De virginibus velandis*, X, où TERTULLIEN critique tout ce qui pourrait marquer à l'extérieur le statut des femmes vierges, alors qu'il y a « tant d'hommes vierges », tant

d'« eunuques volontaires », et que Dieu ne leur a rien accordé pour les honorer.

9. SAINT CYPRIEN, *De habitu virginum*, 3.

10. *Ibid.*, 24.

11. *« Disciplina custos infirmitatis »*, TITE LIVE, *Histoire romaine*, XXXIV, 9.

12. SAINT CYPRIEN, *De habitu virginum*, 1.

13. *Ibid.*, 3.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, 23.

16. *Ibid.*, 22.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, 3.

19. *Ibid.*, 21.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, 5.

23. *« Continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore »* [« Mais la pudeur ne consiste pas seulement dans l'intégrité de la chair ; elle exige encore la modestie de la parure et des vêtements », trad. abbé Thibaut], *ibid.*

24. *Ibid.*, 17.

25. *Ibid.*, 21.

26. *Ibid.*, 22.

27. *Ibid.*, 5.

28. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Premier discours, I.

29. *Ibid.*, II et III.

30. « *Theion ektupôma biou* », [*ibid.*, IV].

31. « *To ek tôn osteôn ostoun kai hê ek tês sarkos sarx* […] *hupo tou autou tekhnitou dêmiourgêthôsi* », *ibid.*, Deuxième discours, I.

32. [*Ibid.*, II.] Il est intéressant de noter que le plaisir propre au rapport sexuel est rapporté, comme à son type, au sommeil dans lequel Dieu a plongé Adam, lorsque, d'une de ses côtes, il a tiré Ève. Justification scripturaire de la jouissance.

33. *Ibid.*, VI.

34. Cf. *supra.*

35. Il est d'ailleurs accueilli par « un brouhaha flatteur », « toutes les vierges approuvaient son discours » (Troisième discours, VII) ; et Thaléia reconnaît qu'on « ne saurait rien reprocher à son exposé » (*ibid.*, Troisième discours, I).

36. « J'admets le plan sur lequel tu as placé ton exposé, Théophila […], il serait imprudent de mépriser totalement le texte tel qu'il se présente », *ibid.*, II.

37. *Ibid*, I.

38. « *Heterô diatagmati tous prôtous tês phuseôs analusê thesmous* », *ibid*., Troisième discours, II.

39. C'était l'interprétation d'origine.

40. *Ibid*., VII.

41. « *To noêton kai makarion sperma* », Troisième discours, VIII.

42. Noter les expressions comme : « *Ho Khristos kenôsas heauton* », ou : « *proskollêtheis tê heautou gunaiki* ».

43. Cette dernière expression se trouve dans SAINT PAUL, Épître aux Corinthiens, 4, 15.

44. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Troisième discours, VIII.

45. *Ibid*., XIV.

46. « *Hê eis ton paradeison apokatastasis* », Quatrième discours, II.

47. *Ibid*.

48. « *Diapherontôs askein* », *ibid*., VI.

49. *Ibid*., Cinquième discours, III.

50. *Ibid*., IV.

51. Méthode emploie le terme *eukhê (ibid.)*, mais il n'est pas certain qu'il se réfère à un vœu institutionnel et ritualisé.

52. *Ibid*., IV.

53. [*Ibid*., Sixième discours, I.]

54. *Ibid*., IV.

55. *Ibid*., Septième discours, I.

56. Ce passage du Lévitique, 23, 39-43, est cité dans le Neuvième discours du *Banquet*.

57. On retrouve dans *Le Banquet* bien d'autres éléments rappelant la valeur du chiffre huit. Par exemple dans l'Hymne final, les sept exemples de pureté qu'on trouve dans l'Écriture, auxquels s'ajoute le martyre de Thécla elle-même.

58. [*Ibid*., Huitième discours, I.]

59. [*Ibid*., II.]

60. [*Ibid*.]

61. « *Koruphaiotaton* […] *epitêdeuma* », I.

62. D'une façon générale, Méthode, dans ses autres œuvres, revendique un platonisme authentique contre les tendances inspirées de Platon (cf. J. PARGÈS, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929).

63. Cf. ÉPICTÈTE, *Manuel*, 17 : « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel » ; MARC AURÈLE, *Pensées*, XII, 36. Cf. aussi CICÉRON, *De finibus*, III, 20.

64. PLOTIN, *Ennéades*, III, 2, 15.

65. « *To drama tês alêtheias* », MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Huitième discours, I. L'expression revient aux chapitres suivants du même discours.

66. Noter les termes : *parapempein, ta nikêtêria*, *tois anthesi stephtheisai* (*ibid*., II).

67. *Ibid*., III.

68. Sur l'importance de ne pas interpréter par le passé les figures qui annoncent (comme le font les juifs), voir les premier et second chapitres du Neuvième discours.

69. Le terme de « chicaneur », « querelleur », qu'il emploie pour désigner les tenants de l'interprétation qu'il repousse, indique l'existence d'une discussion sur le sens de ce texte de l'Apocalypse.

70. L'exégèse chrétienne avait transposé le thème hébraïque de l'Alliance de Dieu avec son peuple en une relation entre le Christ et l'Église. Saint Hippolyte et Origène avaient ainsi fait de l'Église l'épouse du Christ.

71. Origène voyait l'épouse du Christ tantôt dans l'Église, tantôt dans l'âme du chrétien. Il semble que Méthode veuille souligner au contraire que l'Église, fiancée et temple de Dieu, est une « puissance en soi, distincte de ses enfants » et que l'âme ne peut naître chrétienne que par le pouvoir de sa médiation et de sa maternité. Sur ces débats ecclésiologiques, cf. F.-X. ARNOLD.

72. MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Huitième discours, XII.

73. *Ibid*., XVII.

74. Lévitique, 23, 39-43.

75. En grec le jeu de mots est *agninos* — *hagneia*.

76. *« Hê parthenia diadexamenê ton nomon »*, MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, Dixième discours, I.

77. *« Hê ergazomenê tên psukhên askêsis »*, *ibid*., VI.

78. *« Hê athanatopoios tôn sômatôn hêmôn hagneia »*, *ibid*.

[II]

[DES ARTS DE LA VIRGINITÉ]

Il ne faudrait pas établir une coupure trop nette entre les premiers

e

textes et la grande floraison des traités de virginité au IV siècle. Ils l'ont préparée, en dégageant le principe de la virginité des prescriptions de continence, en lui donnant un statut particulier ainsi qu'une signification spirituelle positive et intense, et en développant un certain nombre de thèmes que les auteurs, de Grégoire de Nysse à Augustin, n'auront qu'à reprendre, enrichir ou remodeler.

e

Pourtant, la question de la virginité, au IV siècle, s'inscrit dans un contexte qui, pour une part importante, va la modifier : développement de l'ascèse, organisation du monachisme, mise en œuvre de techniques pour le gouvernement de soi-même et des autres, aménagement d'un régime complexe de la vérité des âmes. On peut schématiquement caractériser cette modification en rappelant un passage de Grégoire de Nysse : « De même que certains arts, dans les autres professions, ont été inventés pour mener à bien chacune des

tâches poursuivies, ainsi, me semble-t-il, la profession de virginité est un

1

art et une science de la vie divine . » La virginité, considérée déjà comme état privilégié, chargé de valeurs spirituelles particulières et capable d'instaurer à Dieu, à l'immortalité, aux réalités d'en haut un rapport inaltérable, tend à devenir non seulement un mode de vie soigneusement réglé, mais un type de rapport à soi-même qui a ses procédures, ses techniques, ses instruments. De Tertullien à Méthode, on avait vu la virginité-continence devenir un état positif de virginité.

e

C'est cet état qui va s'élaborer au IV siècle comme « art de la virginité ».

— A —

Un premier point concerne le rapport entre cette *tekhnê* de la virginité et la pratique païenne de la continence. Question qu'on pourrait croire « dépassée » à cette époque, mais qui prend son sens et son actualité du fait que l'existence ascétique se définit elle-même comme la « vie philosophique ». Dans le préambule à son *Traité de la virginité*, où il explique le plan qu'il va suivre, Grégoire de Nysse indique que, pour suivre « la bonne méthode », après avoir souligné les

2

inconvénients de la vie ordinaire il a décrit « la vie philosophique » . Il ne faut donc pas s’étonner de rencontrer une volonté explicite de séparer aussi nettement que possible la virginité des chrétiens de la continence païenne, et en même temps la réutilisation d’un certain nombre des thèmes par lesquels celle-ci se justifiait. D’une façon générale, et sous réserve de quelques modulations particulières : une récusation de la virginité qui était liée dans le monde païen à un statut ou à des fonctions religieuses ; une référence, en forme d’exemple, aux honneurs accordés à la vertu des femmes ; et une reprise des débats sur le mariage et la tranquillité de l’âme.

Certains auteurs chrétiens nient tout simplement que les païens aient jamais rendu honneur à la virginité. C’est ce que soutient [3] Athanase : « il n’y a que chez nous, les chrétiens, qu’on l’honore » . Plus prudemment, et en fonction d’une hiérarchie historico-religieuse, Chrysostome reconnaît que les Grecs ont « admiré et vénéré » la virginité. Ainsi les place-t-il au-dessus des juifs qui s’en seraient détournés avec mépris — comme le prouve leur haine pour le Christ né d’une vierge —, mais au-dessous de l’Église de Dieu qui seule lui [4] aurait apporté son zèle . Mais ce sont les Pères latins qui, en raison de

5

leur milieu , ont plutôt tendance à prendre en compte ces pratiques de la continence païenne. Saint Jérôme, en tout cas, consacre toute la fin de l' *Adversus Jovinianum* à des références païennes : exemple des vierges qu'on honore en Grèce et à Rome ; souvenirs des veuves héroïques qui restent fidèles à la mémoire de leur époux et vont jusqu'à s'immoler sur leur tombe ; célébrité de quelques nobles romaines dont la chasteté faisait la gloire ; réflexions de moralistes comme Théophraste qui recommandent de s'abstenir du mariage. Et, avec plus d'emphase que de précision, saint Jérôme invoque sur ce

6

thème l'opinion d'Aristote, de Plutarque et de « notre Sénèque » .

Il est vrai qu'il ne manque pas de marquer la différence entre la virginité chrétienne qui est associée à d'autres justifications et la continence des païens qui ne peut avoir de valeur sanctificatrice : « Le célibat sans les bonnes œuvres n'est d'aucune utilité, […] car autrement les vierges consacrées à Vesta et les prêtresses de Junon qui ne devaient être mariées qu'une fois pourraient être rangées au

7

nombre des saintes . » En général d'ailleurs, les auteurs chrétiens sont beaucoup plus discrets que saint Jérôme dans cette évocation de ce que

les Anciens considéraient comme vertus ou valeurs. Ils préfèrent souligner combien celles-ci demeurent éloignées de la sanctification chrétienne. Le principe de cette différence, la plupart des auteurs le placent dans la forme de simple interdit (du mariage ou des rapports sexuels) que les païens donnent au privilège de la virginité. Prohibition définitive ou provisoire, prescription absolue ou conseil de prudence, c'est essentiellement sous la forme d'un rejet ou d'une abstention que la virginité païenne se présente aux yeux des auteurs chrétiens qui ne la reconnaissent pas pour la leur. Au début du *De virginibus*, saint Ambroise l'indique très clairement. Si la virginité païenne n'est pas celle des chrétiens, c'est qu'elle a la forme d'une règle extérieure pour ceux ou celles auxquels on l'impose. La vestale doit rester impérativement vierge mais pour un moment : affaire de temps qui

[8]

promet à la pudeur des jeunes années l'impudeur de la vieillesse . En outre, si elle respecte son engagement, c'est par goût des honneurs, espoir des avantages, crainte d'être déconsidérée et châtiée. Ainsi n'offre-t-elle pas sa virginité, elle la vend. Est-ce mieux ou autre chose

[9]

qu'une prostitution ? Même idée sous une formulation apparemment inverse chez saint Jean Chrysostome. La virginité des païens ne saurait

espérer aucune récompense : « Pour les Grecs une telle vertu est stérile[10] . » Mais si les vierges du paganisme ne peuvent rien attendre dans l’au-delà, c’est qu’ici-bas leur renoncement n’est pas inspiré « par l’amour de Dieu ». S’agissant d’un ordre ou d’une loi, ceux qui l’observent ne « peuvent attendre de privilège »[11] .

Pourtant, et en dépit du soin mis à distinguer la continence païenne et la virginité chrétienne, les auteurs du IVe siècle ont fait des emprunts relativement importants aux règles de vie inspirées par la morale des philosophes. Ils en ont même transposé directement certains éléments. Deux surtout : la critique de la vie matrimoniale et l’éloge de la vie indépendante.

La critique du mariage est un lieu commun de la morale ancienne que les auteurs ascétiques du IVe siècle ont réutilisé sans lui apporter beaucoup de modifications. Les ennuis du mariage — *molestiae nuptiarum* — étaient inlassablement décrits, et dans une forme très itérative, par tous ceux qui discutaient de la question familière à toutes les écoles philosophiques : faut-il ou non se marier ? Théophraste, que

cite longuement saint Jérôme, n'est qu'un exemple de ces banalités, d'où on voit émerger trois ou quatre thèmes principaux. Incompatibilité entre la vie philosophique et l'existence matrimoniale : « on ne peut aimer à la fois une femme et les livres » ; défauts intrinsèques des femmes — leur jalousie, leur avidité, leur inconstance ; le trouble qu'elles apportent dans l'âme et l'existence de leur époux ; soucis d'argent (« les entretenir pauvres, c'est bien difficile ; les supporter riches est un tourment ») ou nécessité d'une surveillance ; enfin le peu de valeur qu'il faut accorder aux soins qu'elles peuvent fournir ou même aux descendants qu'on peut en attendre, si on les compare aux amis dont on sait s'entourer ou aux héritiers qu'on peut

[12]

se choisir en toute connaissance de cause

.

Le développement sur les ennuis du mariage est un passage presque obligé dans les textes chrétiens qui traitent de la virginité. On le trouve, avec plus ou moins de prolixité, dans le traité *Peri parthenias* de Grégoire de Nysse (III, 2-7), dans celui de Jean Chrysostome (en particulier au chapitre XLIV et dans la longue série des chapitres LI-LXII), dans le *Peri tês en parthenia alêthous aphtorias* [De l'intégrité de la virginité] de Basile d'Ancyre (chap. XXIII), dans l' *Homélie* VII (15-16)

d’Eusèbe d’Émèse, dans le *De virginibus* de saint Ambroise (I, 6), chez saint Jérôme dans l’ *Adversus Helvidium* (chap. XX), dans la lettre 22, à Eustochium, et dans l’ *Adversus Jovinianum*. Parmi tous ces textes, celui de Grégoire de Nysse peut servir d’exemple, dans la mesure où il est construit selon l’exacte rhétorique des diatribes païennes concernant les avantages et inconvénients du mariage. Sans le dire explicitement, Grégoire de Nysse reprend les trois principaux arguments sur lesquels s’appuyaient les partisans de la vie matrimoniale : bonheur de la vie en couple, satisfaction d’avoir des enfants, avantage à l’heure de la maladie ou de la vieillesse d’avoir autour de soi une famille. Bonheur de la vie partagée ? Il est sans cesse menacé par l’envie, répond Grégoire de Nysse, si tant est qu’il existe, et la mort risque à tout moment de le détruire. De toutes façons l’âge, la vieillesse et le temps le ruinent peu à peu : la beauté passant « comme une onde pour aboutir au néant » ne laissera derrière elle « aucune trace, aucun souvenir, aucun reste de sa fleur présente ». Miné de l’intérieur par la crainte du changement, qui empêche de profiter réellement des biens présents, le bonheur de la vie commune n’est donc qu’une apparence. Les enfants ? Mais il y a les souffrances de l’accouchement et les accidents qui souvent l’accompagnent. Il y a les morts avant l’âge, et ceux des descendants qui survivent sont souvent pour leurs parents une

source de soucis permanents. S'attristent ceux qui n'ont pas d'enfants et ceux qui en ont, ceux qui pleurent les enfants morts et ceux qui regrettent les descendants qui survivent. Quant à la vieillesse où les époux doivent être l'un pour l'autre un secours, pensons plutôt au veuvage qui frappe parfois dès la jeunesse et laisse les femmes sans appui et sans ressources [13].

L'éloge de la vie hors mariage est tout aussi traditionnel que le rappel des *« molestiae nuptiarum »* dont il est en quelque sorte l'autre face. L'existence affranchie des liens matrimoniaux est parfois représentée par les auteurs chrétiens avec des accents proches de ceux qu'employaient les philosophes de l'Antiquité lorsqu'ils promettaient aux célibataires une vie de tranquillité et de calme. Chrysostome, par exemple, oppose à la vie du mariage une existence « sans dangers » et « sans affaires » [14], une vie dans laquelle l'homme ne dépendrait que de lui-même [15]. Et il la décrit, du moins sous certains de ses aspects, selon les termes de la sagesse humaine et du bonheur philosophique : « Point de trouble dans la modeste demeure [de celle qui n'est pas mariée],

tous cris sont bannis de sa présence ; comme en un havre de paix le silence règne en son cœur, et plus parfaite encore que le silence, la sérénité dans son âme […]. Quel langage pourrait exprimer le bonheur dont jouit une âme ainsi disposée […]. Je me trouve ici dans un embarras extrême, car je ne peux comprendre comment presque tout le genre humain, quand s’offre à lui un bonheur dans la quiétude et le repos d’esprit, n’y voit même pas un plaisir, tandis qu’il fait consister dans le souci, les tiraillements et l’inquiétude son plaisir le [16] plus grand ! »

Ainsi l’encouragement à la virginité passe-t-il, du moins dans un certain nombre de textes, par l’éloge d’une vie « indépendante » avec les avantages que lui reconnaissent les philosophes. Pas de contraintes extérieures, « les pieds » sont « légers, et libres d’entraves », on ne porte pas de liens aux chevilles [17]. Pas de souci à propos de toutes les apparences qui font l’essentiel de ce qu’on croit être les biens du mariage — la naissance, le renom familial, la gloire, la situation en vue [18]. Plus de ces passions qui troublent l’âme quand elle est agitée par des circonstances extérieures — « colère, violence, serments, insultes,

19

hypocrisie » . Enfin et surtout, possibilité pour l’âme de demeurer avec soi-même, permettant ainsi à la pensée de se recueillir en se détachant de tous les objets extérieurs : « Le célibataire, vivant en lui-même, ou échappe à ces expériences [celles du mariage], ou triomphe plus aisément du malheur, car il tient sa pensée recueillie sur lui-même

20

et n’a pas de souci pour le distraire vers autre chose . » C’est ce genre de vie que Grégoire de Nysse pensa trouver chez le prophète Élie ou chez Jean Baptiste — se tenant l’un et l’autre « à l’écart de l’engrenage de la vie humaine » et s’établissant « dans un calme et une sérénité

21

parfaite » .

Cette description de la virginité comme d’un état de tranquillité et le recours au vocabulaire philosophique de l’existence sereine ont quelque chose de paradoxal. Ils semblent, au premier abord, en contradiction avec ce que les mêmes auteurs peuvent dire sur les

22

combats incessants de la virginité et sa parenté avec le martyre . Ils semblent d’autre part indiquer qu’il y a plus de dangers, donc d’épreuves, donc de mérite, dans l’existence des gens mariés.

Objection que Chrysostome évoque lui-même : « N’aurait-il pas droit à une plus haute récompense, celui qui, malgré une telle contrainte [celle du mariage], suit le droit chemin ? […] Avec le mariage il se charge d’une plus rude épreuve [23]. » Cette idée conduisait Clément d’Alexandrie à donner au mariage une valeur morale certaine, le faisant rivaliser en mérite avec la virginité [24]. Chrysostome, lui, écarte l’objection en soulignant que les dangers du mariage ne sauraient être comptés pour le salut, puisque c’est de façon tout à fait volontaire qu’on s’y est exposé [25].

Cette référence au thème de la vie tranquille, que les philosophes avaient pu développer auparavant, a son importance. Sans doute faut-il, en cette période de développement du monachisme et des institutions ascétiques, tenir compte de la puissance d’appel que pouvait avoir l’évocation de ces valeurs traditionnellement reconnues. De plus, le thème de la vie tranquille occupe une position doublement privilégiée : il est au point de rencontre entre une conception traditionnelle des conditions nécessaires à la connaissance vraie et au vrai bonheur, et la conception chrétienne du détachement radical à l’égard de ce monde-

ci ; mais il est aussi au cœur d’un problème interne au christianisme et qui concerne le statut de la vie contemplative, les méthodes pour y parvenir, et les mérites qui lui sont propres. En fait, avec des accents différents, les auteurs chrétiens conserveront à peu près tous le principe que la vie de virginité, hors des soucis quotidiens, et affranchie des préoccupations du monde, est une vie « tranquille ». Saint Augustin, dans le *Commentaire du Psaume 132*, évoque trois genres de vie à travers les trois personnages de Noé, de Daniel et de Job ; le premier symbolise l’activité de ceux qui ont l’Église en charge et doivent assurer la récolte ; le troisième symbolise les fidèles qui servent Dieu avec zèle. Quant au second, il faut le rapporter à l’existence de ceux qui ont renoncé à vivre avec une femme, pour mener l’existence monastique. À Noé est associée la figure de deux hommes qui sont aux champs ; à Job celle de deux femmes qui travaillent au moulin. À Daniel, celle de deux hommes couchés dans un lit : ainsi sont désignés ceux qui ont « aimé le repos », ceux qui « ne se mêlent pas aux foules » ni au « tumulte du

[26]

genre humain », mais qui « servent Dieu dans la tranquillité » .

Mais saint Augustin indique aussitôt quel sens il faut donner à cette tranquillité de la vie hors mariage. Daniel, figure de la chasteté, était « tranquille », il était « en sûreté », mais entre les lions. Ceux-ci sont les

figures des désirs qui assaillent le cœur et des tentations qui l’assiègent. Daniel était appelé *« vir desideriorum »*. À la tranquillité de son état, il faut donc donner un contenu bien différent de ce qui pouvait constituer le calme de la vie philosophique au sens ancien de l’expression : cette tranquillité est indissociable de l’affrontement permanent avec l’Ennemi. Et il faut la comprendre en deux sens : détachement à l’égard de tout ce qui pourrait, venant du monde, être cause de trouble, et confiance dans ce combat où c’est la grâce de Dieu qui donne la victoire. La continuité du thème de la *« tranquillitas »*, de l’ *« otium »*, marque en fait le passage d’une économie négative de l’abstention et de la continence à une conception de la virginité comme expérience complexe, positive et agonistique.

— B —

L’état de virginité conçu comme art est régulièrement présenté par les auteurs du IVe siècle comme l’effet d’un choix libre et individuel. Mais d’un choix qui s’inscrit cependant, par son sens et ses effets, dans l’histoire générale du salut du genre humain.

La virginité est un libre choix en trois sens. D’abord, il ne peut être fait par tout le monde. Seuls ceux qui sont assez forts peuvent le faire : « la virginité est pour quelques-uns », dit saint Ambroise, « et le mariage

27

pour tous » . Il ne peut être fait sur ordre ou par quelque contrainte. Dans une homélie consacrée à la virginité et adressée aux pères de famille, un auteur inconnu recommande aux parents de ne rien faire pour contrarier leurs enfants qui veulent se vouer à la virginité. Il les encourage à « les persuader de le faire », mais il ne veut pas qu'[on] les

28

y contraigne . Ce principe du choix sans contrainte est si important que saint Augustin en retrouvera la caution dans l'exemple de Marie : puisqu'il s'agissait dans son cas de l'Incarnation voulue par Dieu, « elle aurait pu recevoir l'ordre de rester vierge, afin que le Fils de Dieu pût prendre en elle la forme de l'esclave », et pourtant sa virginité fut le résultat d'un « vœu » et non pas d'un « précepte », un « choix

29

d'amour » et non pas une « nécessité d'obéir » . Libre choix enfin, en ce sens qu'il n'est prescrit par aucune loi comme peut l'être celle qui oblige à honorer Dieu ou à ne pas commettre l'adultère : « Le Seigneur

30

n'a imposé la virginité ni dans la loi de nature ni dans l'Évangile » ; « le Sauveur ne donne pas à la continence le caractère obligatoire d'un

31

précepte ; il en laisse le choix à nos âmes » .

L’insistance sur ce caractère non obligatoire de la virginité trouve dans les textes plusieurs justifications — en dehors de l’argument qu’il faut bien que certains se marient pour que des vierges puissent

32

naître . Il s’agissait surtout de s’opposer à toutes les formes de dualisme ou tous les courants d’inspiration gnostique qui faisaient de l’abstention de la relation sexuelle une obligation rigoureuse, ne

33

laissant place par conséquent ni au mariage ni à la procréation . Il s’agissait aussi de faire ressortir la valeur positive de la virginité. C’est une thèse qui revient souvent : si la virginité était obligatoire, quel mérite particulier y aurait-il à l’observer ? Celui qui ne vole ni ne tue ne mérite pas d’honneur : « S’abstenir de ce qui est défendu n’est pas encore la marque d’une âme généreuse et ardente ; la vertu parfaite ne consiste pas à éviter les actes qui nous vaudront la réprobation universelle, elle consiste à se distinguer par une conduite dont on peut

34

s’abstenir sans pour cela s’exposer à une flétrissure . » La virginité vaut beaucoup plus que la simple observation d’un interdit. Enfin, d’une façon plus générale, il s’agissait de bien souligner que la virginité

n’appartient pas à une économie de la Loi — celle qui avait caractérisé l’Ancienne Alliance —, mais à une nouvelle forme de relation entre Dieu et les hommes.

Et par là on touche à l’autre aspect de la virginité : celui qui regarde le salut de l’humanité et le temps du monde. Tel est en effet le paradoxe : la virginité ne peut être qu’un acte libre et individuel, mais dans cet acte se trouve engagé quelque chose du drame qui s’est déroulé entre les hommes et Dieu et qui n’est pas encore achevé. La virginité tient son sens de ce passé, et elle prend ses effets dans ce mouvement encore à venir. Choix, et non pas loi ; mais, autant qu’affranchissement individuel, figure du monde ou plutôt aspect de sa transfiguration. On a déjà vu se dessiner ces thèmes dans les textes du IIIe siècle. Cyprien et surtout Méthode d’Olympe en avaient formulé clairement certains éléments fondamentaux. Mais on peut penser que le développement du monachisme les a renforcés, qu’il a favorisé l’élaboration de plusieurs d’entre eux, tout en [en] modifiant certains accents. En tout cas l’institution monastique a été un lieu, ou du moins une occasion de réflexion sur ce triple aspect de la virginité : état profondément différent de celui du mariage, assimilé à la vie dans le monde, et demandant une pratique, un art, une technique particulière

pour produire ses effets positifs ; objet d’un libre choix individuel qu’aucun précepte ne saurait imposer, ni à tous sous la forme d’une loi, ni à quelques-uns sous la forme d’un commandement ; forme de vie où l’entreprise du salut individuel est profondément mêlée à l’économie du rachat de l’humanité.

Le rôle de la virginité dans l’histoire du salut est défini, par les auteurs du IVe siècle, en fonction d’abord de ce qu’étaient l’état paradisiaque et les relations entre l’homme et la femme avant et après la chute. Il n’est pas question évidemment de parcourir ici, en détail, les longues discussions exégétiques qui, d’Origène à Augustin, ont porté sur les deux premiers chapitres de la Genèse — au verset 27 pour le premier et aux versets 18-24 pour le second. Je voudrais indiquer seulement comment se posait la question des rapports entre la virginité paradisiaque et la différenciation des sexes dans la Création.

Que la différenciation des sexes soit l’œuvre de Dieu, c’est ce que niaient beaucoup de mouvements d’inspiration dualiste. C’est ce que reconnaissent en revanche les auteurs reconnus par l’Église : folie, dit saint Augustin, de se prétendre chrétien et d’être assez aveugle à l’Écriture pour prétendre que « la différence des sexes est l’œuvre du

35

diable, et non pas de Dieu » . Avant même que soit racontée la formation d'Ève au second chapitre de la Genèse, le texte sacré indiquait dès la première mention de la création de l'homme (I, 26-27) que Dieu les avait créés « homme et femme ». Ce passage donnait donc, sans équivoque, autorité à l'opinion que la différence des sexes est présente dès la Création. Mais il soulève aussitôt une difficulté, dans la mesure où il suit immédiatement l'affirmation que l'homme a été créé à l'image et ressemblance de Dieu. Comment Dieu, unique, a-t-il pu créer l'homme à sa ressemblance et en même temps dans la dualité des sexes ? À cette question Philon avait répondu en distinguant dans la créature humaine ce qui était à la ressemblance du Créateur et ce qui était la marque de la créature : un, l'homme était « semblable par son unicité au monde et à Dieu » ; mais il portait aussi « les caractères des deux natures, non pas tous, mais ceux qu'il est possible qu'une

[36]

constitution mortelle admette » . C'est dans cette direction que s'est orientée l'exégèse chrétienne. Ainsi Origène voit dans la dualité une marque de tout ce qui est créé : « Les œuvres de Dieu vont par groupes et sont unies, comme le ciel et la terre, le soleil et la lune ; l'Écriture a voulu montrer que l'homme est de même une œuvre de Dieu et qu'il n'a pas été réalisé sans le complément ni l'union qui lui

37

convenaient . » Jérôme marquera, entre la ressemblance à Dieu et la dualité des sexes, plus de distance encore : il fait remarquer que le nombre deux, dans la mesure où « il rompt l'unité », n'est pas bon ; d'ailleurs le seul jour à la fin duquel Dieu n'ait pas dit que son œuvre était bonne est précisément le second ; le récit de la Genèse marque

38

par là la signification défavorable du chiffre deux . En tout cas, pour Grégoire de Nysse ou Jean Chrysostome, comme plus tard pour Augustin, l'image de Dieu en l'homme, c'est dans l'âme qu'il faut la

39

chercher et non dans la dualité des sexes . Thèse importante pour toute la mystique de virginité : dans la mesure où celle-ci en effet est une ascension qui rend semblable à Dieu, elle n'est pas simplement, dans sa signification spirituelle, une renonciation à l'autre sexe. Elle est une remontée, au-delà de cette différenciation, au-delà même de l'acte créateur qui l'a établie, vers l'unité divine.

Mais si l'état paradisiaque comporte déjà cette dualité des sexes, quels en sont le sens et la fonction ? Faut-il admettre qu'il y eut rapport sexuel au paradis avant la chute et donc dans un état d'innocence parfait ? À cela la réponse est universellement négative, soit qu'on

suppose, comme Origène à la suite de Philon, que c’est le rapport sexuel qui, ne pouvant être innocent en lui-même, a provoqué la [40] chute , soit qu’on suppose que le premier rapport sexuel ait eu lieu [41] après la chute et comme sa conséquence . Mais cette inexistence de rapports sexuels au paradis n’a pas pour tous les mêmes raisons ni la même signification. Le jeu de l’exégèse est circonscrit par deux textes : celui du premier chapitre de la Genèse (I, 28) où Dieu bénissant l’homme et la femme leur dit de croître, de multiplier et de remplir la terre ; et celui du second chapitre où Dieu décide de donner à l’homme une femme pour qu’elle lui soit une aide semblable à lui.

Ce thème de l’aide permet évidemment d’appuyer l’affirmation que le rôle d’Ève était d’être compagne, non épouse. Selon Grégoire de Nysse, cette « aide » doit être comprise comme participation à la contemplation du visage de Dieu qui était, avant la chute, le seul désir [42] d’Adam . C’est aussi, semble-t-il, ce que suggère un passage du traité *De la virginité* de Chrysostome, expliquant que la femme est maintenant un obstacle à la vie spirituelle de l’homme par l’inversion du rôle qui [43]

était le sien avant la chute . Mais si telle est la fonction paradisiaque de la femme, deux questions se posent. Que peut vouloir dire le précepte « Croissez et multipliez » ? Faut-il, comme certains adversaires [44] que Grégoire de Nysse critique sans les nommer , supposer que le genre humain ne pouvait croître qu'après la chute et que celle-ci a donc eu quelque chose de bon, puisque « sans elle, la race humaine en serait restée au couple primitif » ? Grégoire de Nysse fait valoir qu'il n'y a pas de mariage entre les anges, et que pourtant « leurs armées constituent des myriades infinies » : c'est qu'il y a, pour cette nature angélique, un mode de multiplication qui, pour nous les humains, ne peut être ni pensé ni formulé. Et pourtant, c'est sûr, il y en a un, et tel devait être le pouvoir de multiplication donné à l'homme dans l'existence angélique qui était la sienne quand il est sorti des mains du Créateur.

Vient alors aussitôt la seconde question : pourquoi Dieu, tout en donnant un mode angélique de reproduction au couple primitif, l'a-t-il doté d'une différenciation sexuelle que celle-ci ne suppose pas ? La réponse est dans la prescience de Dieu : il savait bien que l'homme se détournerait de la voie droite et perdrait sa valeur angélique. Le monde alors n'aurait jamais pu être peuplé ni achevé. Il a donc disposé

à l’avance le moyen de « nous transmettre la vie les uns aux autres », mais selon un mode qui convient à ce que nous sommes devenus, maintenant que nous avons perdu la ressemblance avec Dieu : une reproduction semblable à celle « des brutes et des êtres sans

45

intelligence » . En somme, l’homme dès le paradis était indéfiniment reproductible, mais d’une tout autre façon que par l’union des sexes ; et pourtant il était marqué d’une différenciation sexuelle, qui anticipait sans la déterminer sur une chute à venir et à partir de laquelle elle

46

prendrait sa fonction reproductrice . Ces étranges spéculations sur le sexe paradisiaque montrent donc comment, dans la spiritualité de cette époque, on dissocie la distinction des sexes (créée par Dieu) et leur union (qui ne peut intervenir qu’après la chute et la séparation d’avec Dieu), et comment on dédouble la reproduction en une multiplication angélique et une naissance animale.

Il faut maintenant se tourner vers l’autre versant de la spéculation : celui qui regarde non plus l’origine et la chute, mais le monde d’aujourd’hui et l’achèvement des temps. Au premier regard, la pratique de la virginité se présente comme un retour, par-delà la chute, à l’état paradisiaque, quand l’homme sortait des mains de Dieu et en

portait encore l'image ; ainsi Grégoire de Nysse parle-t-il de « la restauration en son état primitif de l'image divine actuellement cachée par la souillure de la chair ; devenons ce qu'était le premier homme en

47

sa première vie » . Celui qui pratique la virginité remonte en quelque sorte le cours du temps et rétablit en lui l'état de perfection

48

primitive . Il la rétablit dans son âme où il retrouve, comme une drachme perdue, la marque de la divinité. Il la rétablit aussi en s'arrachant à la corruption d'ici-bas et, par conséquent, en échappant à cette mort qui avait sanctionné la chute et que nos premiers [ancêtres] ne connaissaient [pas] — soit qu'ils aient été créés immortels, soit encore que Dieu n'ait pas permis, avant la chute, que la mort transforme en acte la mortalité dont, dans sa prescience, Il les avait dotés. « Après nous être écartés de la vie selon la chair que suit nécessairement la mort, il faut rechercher un genre de vie qui

[49]

n'entraîne plus la mort à sa suite : or c'est la vie dans la virginité

. »

Ainsi choisir l'état de virginité et s'y tenir rigoureusement doit être considéré comme bien autre chose qu'une simple abstention qui

affranchirait des troubles, des passions, des soucis, et d’une façon générale des maux de l’existence quand elle se voue, ou simplement qu’elle cède, aux plaisirs. Il est beaucoup plus que la pratique d’une vertu qui méritera par la suite sa récompense — même si on lui en

50

promet de plus belles qu’aux autres . La virginité est pensée comme une mutation actuelle d’existence. Elle opère dans l’être individuel — corps et âme — une « révolution » qui, en le rétablissant dans un état d’origine, le dégage de ses limites terrestres, de la loi de la mort et

*1

du temps et le fait [accéder] dès aujourd’hui à la vie qui n’aura pas de fin. La virginité ouvre l’existence angélique. Elle élève jusqu’à l’incorruption et l’immortalité ceux qui demeurent encore cependant parmi nous : « Elle fait monter au ciel », dit Eusèbe d’Émèse, « et vivre

51

dès ici-bas en compagnie des anges » . Ou encore, elle fait descendre sur la terre le principe de l’existence céleste : « Les vierges ne peuvent encore monter au ciel comme des anges, car la chair les retient, du moins ont-elles dès ici-bas la grande consolation de recevoir le Maître des cieux en personne, quand elles sont saintes de corps et d’esprit. Vois-tu la haute valeur de la virginité ? comme elle donne à ceux qui

vivent sur la terre les mêmes conditions d'existence qu'aux habitants des cieux ? Elle ne veut pas que les êtres revêtus d'un corps soient inférieurs aux puissances incorporelles et, tout hommes qu'ils sont, elle

52

en fait les émules des anges . » Et, opposant aux anges déchus qui, à cause de leur « intempérance », sont tombés dans le siècle les vierges qui, à cause de leur chasteté, passent du siècle au ciel, saint Ambroise

53

affirme que « celui qui a conservé sa chasteté est un ange » .

Et ce n'est pas simplement en un sens métaphorique, ou pour désigner une certaine attitude de l'âme qu'on invoque l'angélisme de la virginité. Il est substantiel, il traverse la matière, il opère à travers le monde et transfigure les choses. Il n'est pas seulement ici-bas dans l'attente d'un autre monde : il l'effectue réellement. Ainsi Chrysostome décrit-il la vie d'Élie, d'Élisée et du Baptiste, « ces authentiques amants de la virginité » : « S'ils avaient eu femme et enfants, il ne leur eût pas été si facile d'habiter le désert […]. Parce qu'ils étaient affranchis de tous ces liens, ils vivaient sur la terre comme s'ils étaient dans les cieux, ils n'avaient nul besoin de murs, de plafond, de lit, de table et autres choses de cette espèce ; leur toit, c'était le ciel, leur lit, la terre, leur table, le désert. Et ce qui paraît condamner les autres hommes à la

famine, la stérilité du désert, était pour ces saints hommes source d’abondance […], sources, rivières, nappes d’eau leur fournissaient un breuvage suave et abondant ; un ange dressait pour l’un d’eux une table étonnante […]. Et Jean […], ce n’était ni le froment, ni le vin, ni l’huile, mais des sauterelles et du miel sauvage qui entretenaient sa vie corporelle. Voilà les anges sur la terre ! Voilà la puissance de la

54

virginité ! »

Mais il y a plus dans la virginité que cette interférence, spatiale en quelque sorte, du ciel et de la terre. La virginité des individus a sa place aussi dans l’économie des temps. On peut résumer les très nombreux et très longs développements de cette idée en quelques thèmes principaux.

L’histoire du monde est partagée en deux phases. Celle du monde encore vide, et celle du monde plein. Vide était le monde au lendemain de la Création, et c’était la prolifération, sexuelle pour les animaux, non sexuelle pour les hommes, qui devait le compléter et l’amener à son point d’achèvement. La chute a eu deux conséquences négatives : elle a empêché la multiplication non charnelle des hommes, et elle les a voués à la mort. La reproduction sexuelle se trouve avoir à la mort une relation ambiguë. Elle est comme elle la conséquence de la

chute, mais elle répare sans cesse les ravages de la mort : « Après que par la désobéissance, le péché se fut introduit, et que Dieu ait rendu les hommes mortels, Dieu tout-puissant, veillant selon la sagesse à la propagation du genre humain, accorda que le genre humain

55

s'accroisse par la conjonction sexuelle . » Voilà pourquoi l'Ancien Testament nous montre les patriarches mariés et à la tête de nombreuses familles ; voilà pourquoi la virginité — à l'exception de

56

quelques figures singulières — ne s'y trouve pas particulièrement honorée. Sous la loi de la mort, le mariage était un précepte. Mais désormais, ce n'est plus cette loi qui règne sur le monde. Nous sommes maintenant à l'âge du monde « plein », « achevé », à l'âge où, comme dit Chrysostome, le genre humain quittant « la petite enfance » entre

57

dans l'âge adulte . Car telle fut la sagesse de Dieu. Tant que les hommes, trop près encore de leur naissance et de leur faute, étaient indociles, il aurait été impossible pour eux de suivre une prescription comme celle de la virginité. Le Seigneur leur a donc fait faire « leur apprentissage » sous la loi du mariage. Mais voici venu le temps de la perfection, celui où la pratique de la virginité doit se conjuguer à un

monde qui s’achève. Conjugaison qui a été rendue possible, qui est maintenant nécessaire et qui est paradoxalement féconde.

Elle a été rendue possible parce que le Christ, en s’incarnant dans le sein d’une vierge, en menant lui-même une existence de virginité parfaite et en faisant renaître les hommes par la génération spirituelle du baptême, ne leur a pas simplement proposé un modèle de vertu, il leur a donné le pouvoir de vaincre les révoltes de la chair, et il a ouvert la possibilité pour la chair elle-même de ressusciter dans la gloire. Après l’Incarnation et par elle, la virginité comme restitution de la vie angélique à l’intérieur même du monde, et dans le lien même de la

[58]

chair, est devenue possible .

[59]

Elle est nécessaire aussi parce que « le temps est court » . Le moment n’est pas loin où le Christ reviendra. De cette proximité, dont

e

la promesse fut un des aspects importants de la spiritualité du IV siècle, on tirait des conséquences négatives. Pourquoi se préoccuper du monde, dès lors qu’il s’achève ? Pourquoi veiller aux générations futures, du moment que l’avenir se clôt ? Pourquoi ne pas tourner tout de suite notre pensée vers ces réalités qui sont au-delà, mais si proches

de nous ? Nous avons été jusqu’ici préoccupés « des choses de l’enfance » ; le moment est venu maintenant « d’abandonner tous les biens de la terre qui sont réellement des jouets d’enfants et de tourner nos pensées vers le ciel, la splendeur et toute la gloire de l’existence

[60]

céleste » . À la pratique de la virginité certains objectent que le genre humain pourrait alors disparaître tout entier, souci qui n’a pas de sens aujourd’hui : au moment où l’apocatastase va se produire, rappelons-nous qu’à la Création du monde, quand l’homme menait une

[61]

existence bienheureuse, « il n’y avait ni cités, ni métiers, ni maisons » . Et on rejoint là l’idée d’un rôle positif que la virginité peut et doit jouer dans l’achèvement du monde. Un passage de Grégoire de Nysse est sur

[62]

ce point très explicite . La virginité est stérile. Mais cette stérilité ne porte [que] sur la naissance charnelle, laquelle est liée à la mort de deux façons : d’abord parce qu’elle en est la conséquence, et ensuite parce qu’elle est le principe d’êtres successivement voués à la mort. Comme refus de la génération, la virginité est donc un refus de la mort, une manière d’interrompre cet enchaînement indéfini, qui a commencé dans le monde lorsque la mort y est apparue et qui se

poursuit maintenant de génération en génération, c'est-à-dire de mort en mort. « Par la virginité, une limite est fixée à la mort, l'empêchant d'avancer plus loin », ceux qui ont choisi la virginité « se sont placés eux-mêmes comme une frontière entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant ». La série qui s'ouvrit depuis la chute se trouve ainsi interrompue. La puissance de la mort ne trouve plus à exercer son activité, et il ne faut donc pas voir dans cette stérilité physique de la virginité un lent acheminement vers la mort, mais un triomphe sur elle et la venue d'un monde où elle n'aura plus de place.

La virginité est donc à la fois élément d'un monde sans mort et germe de ce monde : fragment ici-bas de ce monde et accès à la réalité céleste qu'il constitue. Mais elle est conçue aussi, par rapport à ces réalités, comme une manière de nouer et de développer des relations spirituelles : elle est forme d'union, mode de parenté, principe de fécondité et d'engendrement. C'est là un des traits les plus caractéristiques de cette mystique chrétienne de la virginité, et qui la porte bien loin de la conception ancienne de la continence.

La vierge est fiancée et épouse. Ce thème est fort ancien dans le christianisme. Tertullien le formule plusieurs fois. Dans *La résurrection de la chair*, il évoque rapidement les eunuques volontaires et les vierges

63

« mariées au Christ » . Dans le traité adressé *À sa femme*, il loue les veuves qui sont « enrôlées dans les milices du Christ » et qui préfèrent, au remariage, « vivre avec Dieu, s'entretenir avec lui, ne le quitter ni le jour ni la nuit, lui apporter déjà la dot de leurs oraisons […]. Épouses

[64]

de Dieu ici-bas, elles sont inscrites dans la famille des anges » . L'idée apparaît aussi dans l'avant-dernier chapitre du *Voile des vierges*. Ce port du voile, qui était traditionnellement la marque du mariage, Tertullien non seulement consent, mais veut qu'il soit de règle même chez les femmes non mariées : il sera le signe des épousailles avec le Christ. Signe qui a une double fonction : cacher, comme doivent être cachées celles qui n'appartiennent qu'à leur mari ; et manifester, comme [il] doit l'être, le fait de cette appartenance : « Cache quelque chose de ton intérieur, pour ne montrer la vérité qu'à Dieu seul, bien que tu ne mentes pas en te manifestant épouse ; car tu as épousé le Christ ; tu lui as offert ta chair ; tu t'es mariée à lui dans ta maturité. Marche comme le veut ton fiancé. C'est le Christ qui veut le voile pour les fiancées et

[65]

les épouses des autres : à plus forte raison pour les siennes . » Mais dans tout ce texte le propos de Tertullien, on l'a vu, n'est pas de donner à la virginité un statut particulier ; il s'agit au contraire de la

faire entrer dans une discipline générale parmi les différentes formes

66

de la continence et de la chasteté .

Plus tard, en revanche, le statut de l’épouse du Christ sera réservé à la virginité et à elle seule, non seulement comme un privilège, mais comme une expérience ayant un contenu particulier. Avec cependant deux significations possibles : la vierge qui est promise au Christ est l’Église tout entière, ou elle est l’âme individuelle de qui a pour toujours renoncé au monde. De cela, l’Hymne qui termine *Le Banquet* de Méthode est significatif. Les vierges réunies chantent chacune en son nom propre et pour elles toutes le refrain : « Pour toi, je me tiens pure ! / Avec nos lampes radieuses / Tenues d’une main ferme, / Époux, je viens à ta rencontre ! » Mais elles sont aussi les suivantes de l’Église-Vierge, leur chant annonce la venue du Christ qui va l’épouser : « À toi, ô bienheureuse jeune Épouse / Nous rendons honneur, nous,

67

tes caméristes, / Nous te chantons, Église pure et virginale . »

Il semble que le thème de l’âme individuelle qui, dans l’expérience de la virginité, devient l’épouse du Christ se dégage du thème ecclésial sans que celui-ci disparaisse — loin de là — et sans que s’efface non plus le jeu des renvois symboliques de l’un à l’autre. En tous cas la

vierge comme fiancée du Seigneur est constamment présente chez les auteurs du IVe siècle, que ce soit Grégoire de Nysse — « elle vit avec

[68]

[69]

l'Époux incorruptible » —, Basile d'Ancyre , Eusèbe d'Émèse — « les vierges ne sont pas les servantes des hommes ; elles sont les

[70]

épouses du Christ » —, Ambroise — « parmi les candidats au

[71]

royaume céleste, tu t'es avancée comme pour épouser le roi… » —, Chrysostome — « il n'y a pas d'époux qui soit semblable à celui de la vierge, qui soit égal au sien, qui en approche, même si peu que ce

[72]

soit » . On sait l'ampleur que prendra ce thème tout au long de l'histoire de la mystique chrétienne, et comment il en dominera tout un aspect.

Je voudrais seulement marquer ici, de façon extrêmement schématique, quelques-unes des directions qu'il prendra et qui sont déjà indiquées dans le vingtième chapitre du traité de Grégoire de Nysse sur les deux mariages. Il y a deux unions possibles mais

absolument incompatibles : l’une est le mariage selon la chair, l’autre le mariage spirituel. Par le premier, il faut entendre l’union physique avec un être humain, mais aussi, d’une façon générale, l’attachement au monde dont le mariage proprement dit est à la fois un élément, une cause et un symbole. Le mariage qui ouvre l’accès aux réalités spirituelles et établit le lien avec elles ne peut s’accomplir que par le renoncement au premier. Et en appelant « virginité » ce renoncement sous ses deux formes, particulière et générale, Grégoire de Nysse peut

[73]

dire qu’elle est « collaboratrice et pourvoyeuse »

de ce mariage

spirituel. Basile d’Ancyre donne à la même idée un tour plus figuré : la vierge qui est promise au Seigneur est soumise souvent aux sollicitations de ceux qui ne sont que des serviteurs ; mais elle ne peut être acceptée que si elle repousse toutes les avances qui sont autant

74

d’insultes à son fiancé . Bref le mariage avec le Christ est exclusif de tout autre, qu’il s’agisse d’un mariage au sens strict ou symboliquement des liens avec le monde.

Ces noces spirituelles ne sont pas ainsi désignées pour le seul fait qu’il s’agit d’une union. Elles s’inscrivent, comme tout mariage, dans

un système d'échanges qui constituent pour chacun des deux époux et la récompense attendue et le sacrifice nécessaire. Que peut apporter l'âme quand elle se propose comme l'Épousée ? La jeunesse ? Ce sera alors le rajeunissement, le « renouvellement de l'esprit », opéré par la conversion. La richesse ? Ce ne seront pas des biens terrestres mais « des trésors célestes ». La bonne naissance ? Ce ne sera pas celle que le sort réserve, mais celle qui s'acquiert par la vertu. Enfin la force et la santé ? Il s'agira de celles qui s'acquièrent par la force de l'esprit et par

75

l'affaiblissement du corps .

Cette union, il faut comprendre qu'elle est soutenue par un élan qui, s'il ne doit avoir rien de physique, n'en est pas moins désir et amour ; et qu'elle conduit à une possession et à la présence réelle d'un être dans l'autre : « Lorsque "le Christ est tout et en tous" (Col., 3, 11), c'est avec raison que l'amant de la sagesse possède le but divin de son désir, qui est la véritable sagesse, et que l'âme attachée à l'époux

[76]

incorruptible, possède l'amour de la vraie sagesse qui est Dieu

. » De

ce même thème du désir spirituel, que Grégoire de Nysse évoque comme principe de la montée de l'âme, Chrysostome développe l'autre

aspect, le mouvement qui attire l’Époux vers la beauté de l’âme vierge : « Oui, le regard de la Vierge offre tant de beauté et de charme qu’il éveille l’amour non des hommes, mais des Puissances incorporelles et de leur Souverain. » Et si grande est cette beauté intérieure qu’elle transfigure le corps lui-même et l’illumine, provoquant la forme inverse de la convoitise physique, le respect : « Telle est la modestie qui enveloppe la vierge que même les débauchés, rougissants et confus, tempèrent leur propre frénésie lorsqu’ils jettent sur elle un regard attentif […]. Le doux parfum de l’âme virginale, pénétrant les activités

77

des sens, révèle la vertu cachée à l’intérieur . » Enfin cette union, qui est le contenu de l’état de virginité, est féconde — d’une fécondité sans douleur, dont un autre passage de Grégoire de Nysse évoque la richesse : « En effet la conception ne se fait plus dans l’iniquité, ni la gestation dans le péché ; la naissance dépend non plus du sang, ni du vouloir de l’homme, ni du vouloir de la chair, mais de Dieu seul. Cela arrive toutes les fois que l’on conçoit, dans la source vive de son cœur,

78

l’incorruptibilité de l’esprit . »

Je sais que cette esquisse peut paraître ainsi bien trop schématique ou trop diffuse. Il s’agissait, en soulignant quelques traits importants de

e

la mystique de la virginité au IV siècle, de montrer que la très intense valorisation d’une abstention totale, originaire et définitive des rapports sexuels n’avait pas une structure d’interdit, elle ne représente pas le simple prolongement d’une économie restrictive des plaisirs du corps. La virginité chrétienne est tout autre chose que la forme radicale ou exaspérée d’un précepte de continence que la morale philosophique connaissait bien dans l’Antiquité et dont les premiers siècles chrétiens avaient hérité.

Il est vrai qu’on voit le thème de la virginité, au sens strict, se dégager peu à peu d’une prescription d’abstinence sexuelle qui est recommandée à tous avec plus ou moins d’intensité, sans être obligatoire pour personne. Mais si elle s’en dégage, elle s’en distingue aussi. Car le principe de continence a bien la forme négative d’une règle ou du moins d’un conseil général, alors que la virginité — le dialogue de Méthode d’Olympe en témoigne déjà — désigne une expérience positive et complexe, qui est réservée à quelques-uns et sous la forme d’un choix. Choix qui ne concerne pas simplement tel aspect de la conduite, mais la vie tout entière et qui est capable de la transfigurer. De la continence à la virginité, il y a le retournement d’un conseil négatif et général en une expérience positive et particulière.

La mystique de la virginité est liée à une conception de l’histoire du monde et de la métahistoire du salut. Changement important par rapport à une perspective ancienne : celle-ci en effet liait les rapports sexuels, le désir, la procréation à un monde naturel, dont ils étaient un élément. Clément d’Alexandrie y demeurait encore fidèle en établissant entre procréation et Création tout un ensemble de relations serrées. Mais à travers le thème de la virginité paradisiaque, on voit se marquer une coupure entre Création et procréation — coupure à partir de laquelle l’activité sexuelle joue un rôle dans l’histoire du monde : elle a à empêcher la loi de la mort de triompher complètement ; elle a à peupler la terre, avant de disparaître à son tour lorsque avec l’Incarnation le temps du rachat est venu. L’âge de la virginité, qui est aussi celui de l’achèvement du monde, clôt un temps où la Loi, la mort et la conjonction des sexes étaient liées les unes aux autres. Et la pratique de la virginité prend ainsi un tout autre sens que celui des rapports entre une abstention individuelle et les mécanismes de la nature. Enfin la mystique de la virginité [introduit dans le

***2**

domaine des actes] une césure qui projette dans la forme de figures spirituelles un ensemble de mouvements, de conjonctions, de liens, de générations qui sont le dédoublement terme à terme des désirs, actes et

relations sexuels.

La valorisation de la virginité est donc bien autre chose et bien plus que la disqualification ou la prohibition pure et simple des rapports sexuels. Elle implique une valorisation considérable du rapport de l’individu à sa propre conduite sexuelle, puisqu’elle fait de ce rapport une expérience positive qui a un sens historique, métahistorique et spirituel. Que les choses soient bien claires : il ne s’agit pas de dire qu’il y a eu valorisation positive de l’acte sexuel dans le christianisme. Mais la valeur négative qu’on lui a très clairement accordée fait partie d’un ensemble qui donne au rapport du sujet à son activité sexuelle une importance à laquelle jamais la morale grecque ou romaine n’aurait songé. La place centrale du sexe dans la subjectivité occidentale se marque déjà clairement dans la formation de cette mystique de la virginité.

On le voit : les thèmes de la virginité comme expérience spirituelle sont au IVe siècle, chez des auteurs comme Grégoire de Nysse, Chrysostome ou Ambroise, très proches en leur fond de ceux qui étaient développés par Méthode d’Olympe, même s’ils en diffèrent, ou s’ils divergent entre eux, sur bien des points d’exégèse. Mais la différence la plus sensible, et la plus importante au point de vue qui

nous préoccupe ici, touche à ce que Grégoire de Nysse appelait « l’art et la science » [*De la virginité*, IV, 9], c’est-à-dire la virginité comme forme, technique, mise en œuvre réfléchie et appliquée du rapport à soi.

Que la pratique de la virginité demande effort, qu’elle ne soit pas simplement une abstention décidée une fois pour toutes mais un

e

labeur constant, les auteurs du IV siècle n’ont pas été les premiers à le dire. Mais ils ont fait à ce principe un sort privilégié, de trois façons. Ils l’ont d’abord largement développé. Basile d’Ancyre rappelle à son sujet

[79]

que « le royaume des cieux appartient aux violents » . Chrysostome souligne que beaucoup « reculent à la pensée de ces efforts épuisants

[80]

qu’elle exige » ; il reconnaît « la difficulté de l’entreprise », « la

[81]

rigueur de ces combats, le lourd fardeau de cette guerre » . À partir de là, l’opposition traditionnelle entre les inconvénients du mariage et la tranquillité de l’état de la virginité est élaborée. Tout au long du traité de Chrysostome, on peut retrouver une opposition en chiasme : le mariage est présenté comme cause de troubles et de soucis, tandis

que la virginité assure la limpidité calme de l’âme ; mais la virginité est une lutte pénible et qui n’a pas de cesse, alors que le mariage est une voie de facilité — havre et repos, que la vierge toujours en haute mer, à

[82]

essuyer les tempêtes, ne peut pas connaître . La rudesse de l’état de virginité est alors comparée, selon deux métaphores qui ne cessent de courir à travers toute la littérature ascétique de l’époque, aux combats du soldat et aux exercices du gymnaste. La vierge est une cité assiégée : il lui faut « un œil toujours ouvert, une patience à toute épreuve, des murailles robustes, des murs extérieurs et des verrous, des gardiens vigilants et courageux » ; nuit et jour ses pensées « doivent être sur pied

[83]

de guerre » ; de toutes parts on doit la trouver « fortifiée » . Ou encore, elle est un athlète qui a à affronter un rival : « désormais, de deux choses l’une », elle quittera le stade « ou bien ceinte de la couronne, ou bien après avoir mordu la poussière et la honte au

[84]

front » .

Ainsi clairement située parmi les pratiques ascétiques, la virginité relève d’un même principe que toutes les autres : elle ne peut être menée à bien sans l’intervention d’un directeur. Méthode d’Olympe

n’évoquait qu’un cercle de femmes au milieu desquelles l’une l’emportait sur les autres — toutes excellentes cependant — par sa doctrine et par son exemple. Cyprien de son côté exhortait, donnait des conseils, aidait de ses avis celles qui avaient choisi cette voie, il soulignait l’importance d’une discipline qui était entendue par lui comme une « observation » de l’Écriture où la religion tout entière prenait son fondement. Diverses homélies insistent également sur le rôle du père et de la mère par rapport à ceux de leurs enfants qui avaient embrassé l’état de virginité [85]. Grégoire de Nysse, lui, consacre tout le dernier chapitre de son traité *De la virginité* à la nécessité d’apprendre auprès d’un maître les règles de cet état.

À cela, il donne plusieurs raisons qui s’ordonnent toutes au principe général qu’en cet art l’erreur est plus grave qu’en aucun autre : puisque l’objet qu’il se propose, c’est nous-même, et qu’à se tromper en cette matière on porte dommage à l’âme et on s’expose à mourir [86]. Qu’on ne puisse s’en remettre à soi-même s’explique d’abord par le fait que l’état de virginité et les règles à observer ne sont pas inscrits dans la nature. Il s’agit en quelque sorte, dit Grégoire, d’apprendre un « idiome étranger ». La virginité, comme genre de vie

(diagôgê), a, par rapport à l’homme qui suit la nature, le caractère de la [87] « nouveauté » . Mais Grégoire va plus loin : la virginité n’est pas simplement en position de rupture avec la nature, elle est comme un art, à la manière par exemple de la médecine. Celle-ci, il serait impossible, inutile et dangereux de l’apprendre par soi-même. Elle s’est révélée progressivement par l’expérience, et les observations des devanciers servent de préceptes pour l’avenir. Mais à y regarder d’un peu plus près, on voit que Grégoire ne se sert pas de la médecine comme d’un simple terme de comparaison. Il rappelle que la philosophie est un art de guérir les âmes — c’est une cure de « toute passion qui atteint l’âme ». Et comme il a désigné un peu plus haut l’état de virginité comme une manière philosophique divine, il faut donc comprendre que cet art est, au sens strict et du moins selon [88] certains de ses aspects, une manière de porter soin à sa propre âme . Cet art, une âme jeune ne pourrait le pratiquer seule sans s’exposer aux erreurs : effet de l’ignorance, mais aussi de l’absence d’un principe [89] de modération ; livrée à elle-même, l’âme court danger du fait même de son élan : « Certains se sont abandonnés à l’élan heureux qui les

porte vers le désir de cette vie noble, mais, s’imaginant toucher à la perfection dès l’instant qu’ils l’ont choisie, ils ont, du fait de leur fol orgueil, trébuché dans une autre erreur, s’abusant en leur démence sur

[90]

cette beauté vers laquelle inclinait leur pensée . » On retrouve donc, dans ce passage qui ouvre le dernier chapitre du traité de Grégoire sur la virginité, plusieurs des arguments dont on a vu qu’ils servaient à justifier la pratique de la direction en général.

Quant au rôle du directeur, Grégoire de Nysse l’oppose, avec insistance, à la leçon écrite, en faisant valoir que dans l’art de la

[91]

virginité il faut être guidé par « les actes » . En fait, sur l’enseignement qui permet d’apprendre ce difficile état, le texte est fort elliptique. Il parle essentiellement du rôle de donneur

[92]

d’exemple . Mais il en parle tour à tour en deux sens : d’une part, il s’agit d’un modèle, d’un « canon » pour notre vie — Grégoire le présente comme un coryphée dont les suivants imitent les gestes ; mais, d’autre part, il en parle aussi comme d’un repère, d’un but vers lequel on garde les yeux fixés, car c’est en lui qu’on peut voir ce qu’est l’état de virginité lorsque enfin il a « abordé au port de la volonté divine » :

ceux qui en sont arrivés là « tiennent leur âme tranquille dans le calme et la sérénité ». Ils se tiennent impavides loin du trouble des flots,

93

l'éclat de leur vie forme alors comme des signaux de feu . On retrouve donc là, magnifié et porté à son point d'achèvement, le thème de la tranquillité virginale. Mais du coup, le rôle du directeur, dans le labeur, les exercices et les combats qui traversent cet état et le soutiennent, n'apparaît pas clairement, non plus que les techniques qu'il emploie, les règles ou les conseils qu'il donne.

1. *« To tês parthenias epitêdeuma tekhnê tis einai kai dunamis tês theioteras zôês »*, GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité,* IV, 9.

2. *Ibid*., Préambule, 1.

3. ATHANASE, *Apologia ad Constantium*, 33 (P. G., t. 25, col. 640).

4. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, I, 1.

5. C'est l'opinion de F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Salamanque, 1949.

6. SAINT JÉRÔME, *Adversus Jovinianum*, I, 41-49.

7. *Ibid.* , I, 11.

8. *« Aetate non perpetuitate praescribitur »*, SAINT AMBROISE, *De virginibus,* I, IV, 15.

9. Même idée dans SAINT AMBROISE, lettre 18 *(ad Valentianum)*. Voici

comment il décrit les vestales : *« Vix septem vestales capiuntur puellae. En totus numerus, quem infulae vittati capitis, purpuratarum vestium murices, pompa lecticae ministrorum circumfusa comitatu, privilegia maxima, lucra ingentia, praescripta denique pudicitiae tempora coegerunt »* [« Sept vestales, à peine sept jeunes filles enchaînées par force à leur état ! Tel est le chiffre de celles que la séduction des bandelettes sacrées, l'éclat des robes de pourpre, le faste d'une litière environnée de tout un cortège d'esclaves, d'immenses privilèges, des revenus considérables, et un terme légalement assigné à leur continence, ont enrôlées

gr

dans son rang », trad. M Baunard].

10. SAINT JEAN Chrysostome, *De la virginité*, IV, 2.

11. *Ibid*., II, 2. Noter toutefois que Chrysostome insiste beaucoup plus sur la critique de la virginité chez les hérétiques inspirés par le dualisme. Sa critique est alors double : si tout mariage est mauvais, l'abstention devient obligatoire et n'a pas de mérite ; mais en s'abstenant au nom d'une erreur qui insulte Dieu, les hérétiques commettent dans leur virginité un péché qui sera sévèrement puni.

12. [THÉOPHRASTE, *Du mariage*, cité par SAINT JÉRÔME, *Adversus Jovinianum*, I, 47.]

13. [GRÉGOIRE DE NYSSE , *De la virginité*, III, 2-7.]

14. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XLIV, 2.

15. « *Kath' heauton ôn ho anêr* », *ibid*.

16. *Ibid*., LXVIII, 1-2. Noter les termes : *apêllaktai tarakhês, ataraxia, hê euphrosunê tês outô diakeimenês psukhês, eukolia*.

17. *Ibid.* , [XLIV, 2].

18. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, IV, 4.

19. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XLIV, 2.

20. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, III, 9.

21. *Ibid*., VI, 1.

22. Cf. *infra*.

23. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XLV, 1.

24. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, III.

25. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, [*De la virginité*, XLV].

26. SAINT AUGUSTIN, *Discours sur le psaume 132*, 4 (P. L., t. 37, col. 1730).

27. SAINT AMBROISE, *De virginibus*, I, 7, 35.

28. Ce texte a été publié par DOM DAVID AMAND (« Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité », *loc. cit.*).

29. SAINT AUGUSTIN, *De la virginité*, IV, 4.

30. BASILE D'ANCYRE, *De l'intégrité de la virginité*, 55 (P. G., t. 30, col. 780).

31. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, II, 17.

32. Ainsi SAINT AMBROISE, *De virginibus*, I, 7 ; EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Homélie* VI,

6.

33. Ainsi tous les premiers chapitres du *De virginitate* de sAINT JEAN

CHRYSOSTOME.

34. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, VIII, 4.

35. SAINT AUGUSTIN, *De continentia*, IX (23).

36. PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, 151.

37. ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*, I, 14.

38. SAINT JÉRÔME, *Adversus Jovinianum*, I, 16.

39. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, III, 22.

40. [PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, 151 et 167.]

41. C'est l'opinion de Grégoire de Nysse qui, comme le remarque

M. Aubineau (GRÉGOIRE DE NYSSE, Paris, 1966, *De la virginité*, p. 420, note 1),

voit dans l'attrait du plaisir *(hêdonê)* la raison de la chute, sans que ce plaisir soit

spécifiquement le plaisir sexuel. Ni Chrysostome, ni Jérôme, ni Augustin ne

voient dans le premier péché un acte sexuel.

42. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XII, 4.

e

43. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XLVI, 5. Dans la XV

Homélie

sur la Genèse, 4, il évoque aussi cette aide, mais ne lui assigne pas de fonction précise.

44. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la création de l'homme*, XVII, 188 a-b.

45. *Ibid*., XVII, 189d.

e

46. Là encore, sAINT JEAN CHRYSOSTOME, dans la XVII *Homélie* sur la Genèse, est moins précis que Grégoire de Nysse ; mais il admet aussi une existence angélique, ainsi que l'intervention de la reproduction sexuelle après la chute pour éviter le dépeuplement dû au règne nouveau de la mort.

47. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XII, 4. Le terme ici employé pour désigner le premier homme tel qu'il sort des mains de Dieu est *prôtoplastos*.

48. Grégoire de Nysse emploie le verbe *palindromein*.

49. [*Ibid*., XIII, 3.]

50. [Note vide.]

51. EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Homélie* VII, 5.

*1. Manuscrit : « succéder ».

52. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XI, 1-2.

53. *« Castitas enim angelos fecit »*, SAINT AMBROISE, *De virginibus*, I, 8.

54. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, LXXIX, 1-2.

e

55. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XVII *Homélie* sur la Genèse, cf. dans le même sens GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, XVII.

56. Comme Myriam citée par Grégoire de Nysse, Athanase, Ambroise ; Élie, cité par Méthode d’Olympe et Grégoire de Nysse.

57. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XVI-XVII, et [note incomplète].

58. [Saint JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XI.]

59. SAINT JÉRÔME, *Adversus Helvidium*, chap. 20 [citation de saint Paul, *« Tempus breviatum est »*, 1 Cor., 7, 29].

60. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, LXXIII, 1.

61. *Ibid.*, XIV, 5.

62. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XIV, 1.

63. TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, LXI.

64. TERTULLIEN, *Ad uxorem*, I, 4.

65. TERTULLIEN, *De velandis virginibus*, XVI.

66. Cf. les lignes qui précèdent le passage cité, où Tertullien appelle toutes les femmes à porter le voile.

67. MÉTHODE D’OLYMPE, *Le Banquet*, « Refrain et couplet », XX.

68. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, III, 8.

69. BASILE D’ANCYRE, *De l’intégrité de la virginité*, 27.

70. EUSÈBE D’ÉMÈSE, *Homélies*, VI, 16.

71. SAINT AMBROISE, *De lapsu virginis consecratae*, V, 19.

72. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, LX.

73. [GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XX, 1.]

74. BASILE D'ANCYRE, *De l'intégrité de la virginité*, 37.

75. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XX, 4.

76. [*Ibid*.]

77. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, LXIII, 2-3.

78. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XIV, 3. Cf. aussi AMBROISE, *De virginibus*, I, 6.

*2. [Manuscrit : ces mots sont barrés.]

79. BASILE D'ANCYRE, *De l'intégrité de la virginité*, 4.

80. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XXII, 2.

81. *Ibid*., XXVII, 1.

82. *Ibid*., XXXIV, 1-2.

83. *Ibid*., XXVII, 1-2 ; cf. également XXXVII, 4.

84. *Ibid*., XXXVIII, 1.

85. Ainsi l'homélie publiée par DOM DAVID AMAND DE MENDIETA, *loc. cit*.

86. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XXIII, 2.

87. *Ibid*. Ceux qui pratiquent la virginité sont par rapport à ceux qui ne la pratiquent pas encore *alloglôssoi*.

88. *Ibid*., XXIII, 2.

89. *« Enkrateias metra », ibid*., XXIII, 1.

90. *Ibid*., XXIII, 3.

91. *« Hê dia tôn ergôn huphêgêsis »*, *ibid*., XXIII, 1.

92. Il donne des exemples comme une lumière en allume d'autres (*ibid*., XXIII, 5).

93. *Ibid*., XXIII, 6.

[III]

[VIRGINITÉ ET CONNAISSANCE DE SOI]

Cette direction de la vie virginale est au contraire très explicite dans d'autres textes. J'en prendrai des exemples dans deux textes. L'un est oriental, indépendant des institutions monastiques et adressé à des femmes : c'est le traité *De l'intégrité de la virginité* qui a longtemps figuré parmi les œuvres de Basile de Césarée, et qui depuis le début de ce siècle est attribué à Basile d'Ancyre. Quant au second exemple, je l'emprunterai aux chapitres que Cassien, dans les *Institutions* et les *Conférences*, consacre aux problèmes de la pureté dans l'existence monastique. Fort différents donc, dans leur contexte et leur inspiration, ils portent cependant tous deux témoignage du

e

développement au cours du IV siècle des « techniques de soi » et de la place qu'elles prennent dans la pratique de l'état de virginité.

— I —

e

On situe le texte de Basile d’Ancyre vers le milieu du IV siècle
— avant 358 en tout cas. Il évoque lui-même son propre contexte dès
les premières lignes, en se référant au développement des pratiques
ascétiques (abandon des biens, jeûnes, macérations comme de coucher
à même le sol). Mais il se démarque, avec une insistance d’ailleurs
fréquente à l’époque, de la littérature d’éloge : il se présente comme
un texte pratique. Ce qui ne veut pas dire qu’il soit étranger aux

e

thèmes qu’on rencontre dans la spiritualité du IV siècle. Tout au long
du texte revient la figure, indiquée dès les premiers mots, du Christ-

[1]

Époux : l’idée du mariage, avec la beauté de l’Épousée, l’amour
qu’elle a pour son Seigneur, la fidélité à laquelle elle est obligée, le

[2]

désir qu’elle doit avoir de lui plaire, est longuement développée . On
trouve aussi l’affirmation que, par la virginité, l’âme est rendue
incorruptible et qu’ainsi elle peut mener dès ce monde-ci la vie des

[3]

anges ; référence également est faite aux deux âges, celui du mariage
inauguré par Adam, celui du siècle futur dont la semence a été jetée

[4]

sous la forme de la pureté virginale par le Christ . Le traité de Basile d’Ancyre est de ce point de vue en continuité directe avec les grands textes spirituels sur la virginité.

Mais il n’en reste pas moins que son objectif est de fixer des moyens

5

par rapport à un but : il s’agit non d’enseigner ceux qui ont déjà acquis la connaissance du bien, mais de montrer à ceux qui en éprouvent l’amour comment atteindre ce bien qu’ils désirent. Livre de vie par conséquent, sans qu’il définisse un corpus systématique de règles : aucune référence n’est faite à des institutions monastiques. Il est seulement indiqué, dans les premières lignes, que l’ouvrage est destiné à ceux qui ont conçu, grâce à l’évêque Létoïus (auquel Basile s’adresse), l’amour du bien, mais rien ne suggère qu’il s’agisse là d’une

6

communauté instituée . Seul le déroulement du texte montre, sans qu’aucune justification ou explication supplémentaire soit donnée, qu’il constitue des prescriptions de vie pour les femmes. De ce point de vue il est donc proche des ouvrages pratiques écrits, dans la seconde moitié du siècle, par Évagre, par le Pseudo-Athanase ou par Ambroise. Il s’en distingue cependant en ce qu’il s’appuie sur tout un ensemble de connaissances médicales qu’il évoque avec un certain détail, et qu’à

partir de là il élabore beaucoup moins des règles de tenue (bien qu'il y fasse référence) que des techniques, des procédés, des manières de faire ou des manières d'être qui concernent l'âme et le corps dans leurs relations. Plus que les vêtements ou les fréquentations, les sensations, les désirs, les images, les souvenirs forment l'objet du livre. Il s'agit beaucoup plus de la question du rapport à soi que de l'attitude à l'égard des autres ou de la conduite au milieu d'eux. Et lorsque Basile souligne le nécessaire renoncement à tous les ornements et à toutes les formes de coquetterie, il a recours, à côté de l'argument qu'on connaît

7

(la femme ne peut plaire à Dieu que telle que Dieu l'a façonnée), [à un autre argument] : tous ces soins du corps induisent dans l'âme, non seulement des spectateurs, mais de celle qui s'y prête, des sensations, des images, des désirs.

L'art de la virginité, selon Basile d'Ancyre, présente deux aspects. Il comporte en premier lieu ce qu'on pourrait appeler une technologie de la séparation ou de la coupure.

Interruption d'abord du désir naturel. Basile explique l'attraction des sexes par un principe général qui vaut de la même façon chez les êtres humains et chez les animaux. Pour peupler la terre, Dieu s'est servi de « germes prototypiques » auxquels il a donné la possibilité de

se reproduire en séparant du corps des mâles un « segment » ; celui-ci constitue la femelle à laquelle l'individu masculin essaie de se réunir. À cette tendance vers la réunification, Basile donne tour à tour deux formes : l'attraction mutuelle, qui semble placer mâle et femelle en position symétrique (ontologiquement, ce sont les deux parties d'un même individu) ; et la pulsion du mâle vers la femelle qui, par une dissymétrie « physiologique », place d'un côté le principe de l'attirance, de l'autre la force du mouvement. La femelle est comme l'aimant ; le mâle comme le métal. Passive est la femme, puisque c'est vers elle que le mâle se dirige ; mais elle est aussi principe du mouvement, puisqu'elle est le siège du plaisir qui attire — ce qui fait d'ailleurs que la plus grande force, qui est du côté masculin, se trouve adoucie et mitigée par le désir de protéger. En tout cas, dans cette dynamique naturelle (pour la décrire, Basile ne fait qu'une allusion fort lointaine à l'Écriture, le plan de référence est emprunté à l'histoire naturelle), on voit que la partie féminine est dans une position « stratégique » privilégiée. Siège de l'attraction, mais elle-même immobile, la femme peut interrompre ce mouvement inscrit dès l'origine dans la nature.

Tel est le rôle de la vierge : être le point de rupture dans ce processus général d'attraction.

Mais pourquoi une telle rupture s'imposerait-elle, alors que, s'il en

faut croire Basile, cette attraction n’est que l’effet de la volonté de Dieu ? Parce que les âmes qui, en elles-mêmes, sont égales et de nature [8] identique, donc sans différenciation sexuelle , sont affectées par les mouvements du corps auquel elles sont liées. Elles reçoivent en quelque sorte l’imprégnation de leur sexe corporel, elles deviennent masculine ou féminine et elles ne peuvent accéder à l’amour du Dieu incorporel qu’en rompant ces affections. À cette rupture Basile donne deux formes qui, l’une et l’autre, quoique chacune de façon différente, reposent sur l’idée d’une certaine équivalence entre le plaisir comme principe d’attraction entre les sexes, et le plaisir comme forme générale d’obscurcissement ou d’alourdissement de l’âme par le corps. Basile explique d’abord que le plaisir *(hêdonê)* est génériquement unique, qu’il faut donc non seulement dominer celui qui nous pousse à l’union des sexes, mais aussi tous les autres. Et puisque à travers les cinq sens jusque vers les objets sensibles, puis de ceux-ci, en retour, jusqu’à l’âme, le flux de plaisir ne cesse d’aller et venir, de s’agiter et d’apporter son trouble, il faut donc — et ce sera une part capitale dans l’art de la virginité — surveiller ces issues et ces canaux, demeurer vigilant à la porte des sens. Toute une économie des flux du plaisir doit être assurée par une attention portée, aux limites du corps et du

monde extérieur, sur les organes de la perception et ce qu'ils peuvent percevoir. Économie du regard, qui ne doit pas se porter au hasard vers tout ce qui peut être saisi par les yeux ; économie de l'ouïe, qui ne doit pas être tendue vers n'importe quelle parole, mais vers ce qu'il est utile d'apprendre. Il s'agit en somme d'une fermeture sélective du corps au monde extérieur, en fonction d'un danger intrinsèque aux mouvements du plaisir qui troublent et d'une certaine façon « sexualisent » l'âme.

Or, parmi tous les sens qu'il s'agit de refermer au moins partiellement, il en est un auquel Basile donne une place centrale. C'est le toucher. Cette place, il l'explique par plusieurs raisons : le toucher est plus puissant que tous les autres pour susciter les plaisirs du sexe. Il est également important pour le goût (dont il semble que Basile fasse une espèce du toucher), or la nourriture et la boisson sont parmi les facteurs les plus importants pour stimuler les plaisirs sexuels. Enfin et surtout, le toucher fonctionne, pour Basile, comme la forme générale de tous les sens : c'est lui qui, en chacun d'eux, apporte jusqu'à l'âme l'image des choses extérieures dont les espèces viennent toucher le corps ; c'est lui qui leur fait traverser le corps et ébranler l'âme. Le toucher constitue en quelque sorte le support général de toute la sensibilité corporelle. Dans chaque forme de sensation, il est

plus ou moins présent, plus ou moins actif, plus ou moins déterminant. Si donc on veut contrôler le mouvement des plaisirs qui court le long des canaux des sens, c’est sur le toucher qu’il faut porter le plus d’attention. « Éviter les contacts » : précepte qu’il faut entendre au sens précis du mot — Basile en cite quelques applications particulières : éviter les embrassements, les contacts entre hommes et femmes, fussent-ils frères et sœurs, alors que ceux qui ont lieu entre deux

9

personnes du même sexe sont sans danger —, mais qu’il faut entendre aussi d’une manière plus générale : diminuer la force du corps, affaiblir sa capacité de retentissement, éviter que, trop vigoureux, ses mouvements n’ébranlent l’âme avec trop de force. Enfin plus généralement encore : éviter le contact du corps tout entier (comme lieu de tous les contacts) avec l’âme. Ce thème de la séparation entre âme et corps, de leur isolement réciproque, revient tout au long du texte sous différentes formes : image de l’âme qui doit fermer avec soin ses fenêtres, au lieu d’être comme ces prostituées qui

10

les gardent grandes ouvertes et ne cessent de s’y montrer ; du maître de maison qui tient sa porte soigneusement fermée quand les soldats

11

cherchent à pénétrer pour trouver un logement ; de l’eau et de l’huile qui doivent demeurer séparées si elles ne veulent pas être troublées [12]. Que l’âme et le corps restent donc soigneusement séparés l’un de l’autre : les maintenant tous deux « à leur place, à leur rang et conformément à leur usage », on fera, entre eux, régner la paix [13].

Mais ces diverses procédures de séparation — des sens à l’égard des choses sensibles, du corps à l’égard du monde et de l’âme à l’égard du corps — ne sont pour Basile qu’un côté de l’art de la virginité. Tout un autre aspect concerne l’âme elle-même et le travail qu’elle doit accomplir sur soi. Que la pureté du corps ne soit rien sans celle de l’âme, c’est un thème très traditionnel auquel Basile donne plusieurs formes. Celle de la double pureté : il faut porter autant d’attention aux mouvements de l’âme qu’à ceux du corps. On ne peut être considéré comme vierge que si on l’est d’âme et de corps : « Si nous retranchons par le jeûne les passions du corps, mais laissons l’âme agitée par ce qui lui est propre, l’envie, l’hypocrisie et les mouvements des autres passions, nous ne rendrons pas l’abstinence du corps utile à la vertu. Et si nous purifions l’âme de ses passions, mais laissons le corps abandonné aux plaisirs du ventre et aux autres délices, même sans le

désordre de l’impudicité, nous ne pouvons pas rendre notre vie

[14]

parfaite dans la vertu . » Celle de la pureté principielle de l’âme, qui constitue l’élément premier et déterminant par rapport à l’intégrité du corps : « Car si l’âme est sans corruption, le corps aussi se conserve sans corruption ; mais si l’âme a été corrompue par les pensées mauvaises, même si le corps paraît rester sans corruption, on ne trouvera pas de pureté dans son absence de corruption, puisqu’il est corrompu par des

[15]

pensées souillées . » Enfin, à propos de la castration physique, Basile fait valoir le principe de l’intention qui constitue le péché. Non seulement il n’y a pas de mérite à se faire physiquement eunuque volontaire, mais c’est parce qu’il refuse d’assurer lui-même la virginité de son âme, et donc qu’il consent au désir sans se permettre l’acte, qu’il faut le considérer comme pécheur : « l’ablation des parties dénonce l’adultère de qui se mutile », « il s’est donc désarmé en retranchant l’instrument de l’adultère, pour qu’on pense qu’il ne

[16]

fornique pas avec son corps, et cependant il fornique en intention » .

Un travail spécifique de purification de l’âme est donc nécessaire, en plus de toutes les absentions, séparations et fermetures que

nécessite celle du corps. Basile évoque d’abord la question de la rémanence des images : les objets qui frappent les sens peuvent bien disparaître, leur image demeure dans l’âme. Ils ont fait comme ces javelots enflammés qui portent l’incendie sur la cible où ils restent fichés, ou encore ils impriment comme sur la cire une trace qui demeure. Il faut donc, car on ne peut pas garder toujours fermés les yeux du corps, veiller à ne pas garder de telles images. Il ne servirait à rien de jeûner et d’affaiblir le corps, si on continuait à cultiver ces pensées. Quelle âme pourrait être dite vierge si elle tenait embrassé celui qu’elle aime « avec les mains incorporelles de la pensée » ? Le corps, qui est toujours mêlé à l’âme et qui suit ses mouvements, se trouverait ainsi corrompu par elle et il l’accompagnerait dans ses rêves[17]. Il faut donc travailler sans cesse à effacer de telles images et à leur substituer, sur la cire de l’âme, par des méditations, les figures, les « caractères » des choses saintes[18].

Mais il faut considérer aussi que des actes peuvent être commis dans l’âme. Il n’est pas nécessaire, pour qu’il y ait acte, que celui-ci soit effectué par le corps. Basile, cependant, ne se réfère pas ici à une conception juridique qui ferait équivaloir l’intention complète à

l’exécution du projet lui-même. Il utilise une physiologie de l’âme selon laquelle toutes les pensées viendraient à s’inscrire sur la « table » de l’âme comme sur un tableau, d’où elles ne s’effaceraient pas, même si l’oubli ou l’inattention les recouvre. Toute pensée est un acte, et reste un acte dans l’âme, dans la mesure où son dessin y subsiste. Basile a recours sur ce point à la comparaison avec des signes d’écriture : celui qui les apprend les inscrit dans son âme et il n’a pas besoin d’écrire réellement pour que les lettres soient gravées dans son âme. Sans cette inscription, comment pourrait-il écrire lorsqu’il le désire ? De la même façon, les pensées se déposent comme autant de marques dans l’âme. Et lorsque la mort viendra, et que l’âme sera affranchie, alors toute cette menue écriture des pensées, qui étaient restées jusqu’alors voilées, apparaîtra en pleine lumière. Et aucun des actes de pensée, même les plus secrets, n’échappera au regard de celui qui voit tout. L’âme qui veut rester vierge doit donc veiller continûment sur les mouvements même les plus secrets de sa pensée.

Enfin la pureté de l’âme ne peut être assurée sans une constante vigilance sur ce qui, à l’intérieur d’elle-même, peut faire illusion et la tromper. Elle est toujours susceptible de se laisser surprendre. Elle peut l’être par le jeu des ressemblances et des natures contraires qui se cachent sous des espèces analogues. Rappelant le dicton grec que les

vices sont les proches voisins des vertus, Basile le réinterprète à partir des ruses du démon : à la porte de chaque vertu, le démon a placé celle, toute semblable, du vice ; on croit frapper à la première, c'est l'autre qui s'ouvre. Ainsi ceux qui voulaient être courageux se révèlent téméraires, et ceux qui voulaient éviter la témérité se révèlent

19

peureux . Mais il peut y avoir aussi tromperie par la proximité : l'âme croit aimer le Seigneur et elle s'éprend de ses serviteurs ; ou encore elle commence par aimer la beauté d'une âme, mais comme celle-ci se manifeste à travers les corps qu'on regarde, les voix qu'on écoute, elle

20

en vient « à aimer, au lieu de l'âme qui parle, ce par quoi elle parle » — un peu comme si, au lieu d'aimer un musicien, c'était de son instrument qu'on s'éprenait.

À une telle vigilance sur ces trois points dont on a vu combien ils étaient importants dans la direction de conscience — rémanence des images, mouvements spontanés de la pensée, illusions et ressemblances —, Basile donne une justification, un modèle et une sanction, dans le principe de l'entière visibilité de l'âme. Visibilité qui est matérialisée en quelque sorte par le tableau où s'inscrivent en marques durables tous les mouvements qui se produisent en elle, mais

visibilité qui s'actualise de trois façons : dans l'avenir, la mort délivrera la vérité de l'âme et la fera apparaître au jour de la lumière éternelle ; mais en permanence Dieu peut voir jusqu'au fond de notre âme, aucun

21

mouvement, aussi secret qu'il soit, ne saurait lui échapper ; et c'est en permanence aussi que l'ange gardien veille sur l'âme : il est pour la

*1

22

[vierge] le guide qui doit la conduire jusqu'à l'Époux . Et puis au-delà de lui, il faut penser aux armées de tous les anges et aux esprits de tous les pères. Tous contemplent tout et partout. Jusqu'en ses moindres replis l'âme est donc non seulement visible, mais actuellement vue. Ce regard, ou plutôt ces regards indéfiniment nombreux ne sont pas les siens. Sa virginité, l'âme l'assurera si, autant qu'il lui est possible, elle s'efforce de se voir elle-même et de veiller sur tout ce qui se passe en elle, à la manière de tous les autres regards qui parcourent sans obstacle ses secrets.

À l'époque où écrit Basile d'Ancyre les institutions monastiques sont en plein développement ; mais d'une façon plus générale, toute une pratique réglée, réfléchie et contrôlée de l'ascétisme s'est répandue. Il est difficile de préciser à qui au juste est destiné le traité

qu'il a adressé à Létoïus. Mais les conseils qu'il donne et les prescriptions, non systématiques, qu'il propose portent sur les mêmes points essentiels que la direction spirituelle et l'examen de conscience tels qu'on les trouvera soigneusement décrits dans des textes un peu postérieurs. À travers ce traité, on voit la pratique de la virginité, qui avait été dégagée du principe de continence et définie comme une expérience spirituelle positive, s'organiser comme un *type de rapport à soi* qui concerne non seulement le corps, mais les rapports du corps et de l'âme, l'ouverture des sens, le mouvement des plaisirs à travers le corps, l'agitation des pensées. On la voit aussi s'ouvrir sur un *domaine de connaissance interne* où il est question de la sensation, des images et de leurs effets de rémanence, des activités de la pensée, et de tout ce qui dans l'âme peut échapper soit aux autres, soit à soi-même, par l'effet d'une illusion ou de la ténuité du processus. Enfin on la voit s'inscrire dans une *relation au pouvoir de l'autre* et au regard qui marque à la fois un assujettissement de l'individu et une objectivation de son intériorité. En indiquant ces processus à propos du texte de Basile d'Ancyre, je ne prétends pas que c'est là qu'on les trouve pour la première fois, ni bien sûr que c'est là que s'est opérée la transformation qui leur a donné lieu. Je ne m'y suis un peu arrêté que dans la mesure où il

e

témoigne de l’existence, au milieu du IV siècle et dans une pratique pastorale non définie, d’une technique de soi assez élaborée. Je m’y suis arrêté aussi parce qu’on voit, autour des relations sexuelles que le principe de virginité refuse, se constituer tout un domaine (fait du corps et de l’âme, de sensations, d’images et de pensées) sur lequel on considère qu’il faut intervenir pour que l’exclusion des rapports sexuels prenne le sens spirituel positif qu’on attend d’elle : le corrélat pratique indispensable de cette abstention. On peut constater que s’il ne s’identifie ni à la totalité du corps ni à celle de l’âme, il les traverse l’une et l’autre, depuis la saisie d’un objet par les sens jusqu’aux mouvements les plus secrets du cœur.

— II —

L’analyse de Cassien est bien différente de celle de Basile d’Ancyre. Son cadre de référence est constitué par la pratique monastique — cénobie pour le texte des *Institutions* qui concerne surtout les débutants, et anachorèse pour les *Conférences* qui relatent des expériences spirituelles beaucoup plus avancées. De toutes façons, les propos de Cassien, les règles et prescriptions qu’il avance s’appliquent à une forme de vie dans laquelle la renonciation à toute forme de relations sexuelles a déjà été opérée. Il n’y a donc plus à ce stade à prendre en considération les privilèges de l’état de virginité sur celui

du mariage, mais à développer ce qui découle de ce choix préalable.

Cassien emploie rarement le mot de virginité. Il apparaît deux fois dans les *Conférences*, et dans les deux cas en opposition avec le mariage : à propos d'Élie et de Jérémie qui, « plutôt que d'user du mariage, [23] aimèrent mieux persévérer dans la virginité » ; et à propos des vierges folles et des vierges sages, qui sont appelées les unes et les autres vierges, parce qu'elles n'ont pas eu d'époux, mais les premières ne [24] pratiquent que la virginité du corps . C'est le terme de chasteté — *castitas* — qui chez Cassien recouvre la plupart des questions ou des thèmes que Grégoire de Nysse, Basile d'Ancyre, Chrysostome et d'une façon générale les Pères grecs rattachaient à la pratique de la virginité et aux règles intérieures à cet état.

Comme ses prédécesseurs l'avaient fait pour la virginité, Cassien distingue, de la chasteté, la continence. Dans les *Institutions*, il appuie cette distinction sur l'usage traditionnel des mots grecs et il marque en même temps la hiérarchie de valeurs entre les deux termes : « Nous ne nions pas que dans les communautés se trouvent aussi des hommes continents : cela peut se faire très facilement, nous le reconnaissons. En effet ce sont deux choses différentes que d'être continent — c'est-à-dire

enkratês — et d'être chaste et, pour ainsi dire, passer à cet état d'intégrité ou d'incorruption qu'on appelle *hagnos*, vertu qui n'est guère accordée qu'à ceux-là seuls qui demeurent vierges dans leur

25

chair et dans leur esprit, comme furent […] Jérémie et Daniel . »

Entre les deux notions, il y a la différence du négatif au positif. D'un côté abstention externe à l'égard du sexe, de l'autre un mouvement intérieur du cœur : « L'incorruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégrité du cœur qui garde sans corruption la sainteté du cœur par la crainte de Dieu ou l'amour de la

26

chasteté . »

Dans les *Conférences*, Cassien revient plus longuement sur cette distinction. Il lui donne la même valeur fondamentale : la continence est refus, rejet *(districtio)* ; la chasteté, force positive qui élève et qui se

27

soutient de la « délectation qu'elle prend à sa propre pureté » . Ainsi les païens ne sont capables que de continence. Socrate n'était pas chaste, lui qui s'abstenait de consommer l'amour qu'il éprouvait pour les garçons : il faisait violence à son « mauvais désir » et à la « volupté

28

de son vice », sans les bannir de son cœur . Pourtant cette opposition n’est pas exempte d’une certaine ambiguïté. Cassien en effet décrit le règne de la continence comme un moment qui doit durer aussi longtemps que demeurent les moindres traces d’ardeurs charnelles : « Tant qu’il reste quelque attrait pour la volupté, on n’est pas chaste mais continent seulement […]. Tant que nous éprouvons les révoltes de la chair, reconnaissons […] que nous restons encore sous le sceptre débile de la continence, fatigués de continuels combats, dont l’issue demeure nécessairement douteuse [29]. » Par rapport à ces efforts de la continence, la chasteté apparaît comme un état terminal où il n’y a plus à combattre « les mouvements de la concupiscence charnelle »[30] ; c’est alors, et alors seulement, que l’âme peut devenir « la demeure du Seigneur », laquelle n’est jamais dans « les combats de la continence », mais « dans la paix de la chasteté » [31]. Or Cassien insiste dans toute son œuvre — et c’est précisément le thème de la XIIe *Conférence* consacrée à la chasteté — sur le fait que la lutte contre les assauts de la chair ne peut jamais être considérée comme définitivement achevée. « Nous

[32]

avons un corps aussi, qui est une pauvre bête de somme . » Non seulement ils reprennent lorsqu'on les croit vaincus, mais, comme on le verra, leur menace a pour la vertu une valeur positive : il leur arrive d'être l'effet de la bienfaisance de Dieu qui ne veut pas que nous nous laissions assoupir dans la tranquillité de l'âme. De sorte que la chasteté comme état spirituellement différent de la continence constitue un point idéal vers lequel indéfiniment il faut cheminer, sans être sûr de

[33]

pouvoir y atteindre de façon complète . Mais Cassien la dépeint aussi par rapport à la continence (attitude négative de refus) comme une force positive qui double celle-ci, la soutient, l'anime et transforme la simple abstention en mouvement d'ascension vers Dieu : « On ne pourra maîtriser ni bannir le désir des choses présentes, si en la place de ces penchants nuisibles, que l'on aspire à retrancher, l'on n'en fait succéder de salutaires […]. Nous voulons chasser de notre cœur les convoitises de la chair : livrons incontinent la place aux joies

[34]

spirituelles . »

La chasteté est donc à penser en termes d'état et en termes de combat : tranquillité que plus rien ne saurait troubler — mais ce n'est

déjà plus « une vertu humaine ou qui appartienne à la terre ; elle semble plutôt le privilège du ciel, le don particulier des anges »[35] ; et aussi force d’affrontement qui demande, pour pouvoir triompher, ardeur et passion, et un désir qui n’est pas sans parenté avec celui-là même qu’il s’efforce de combattre. Pour parvenir à la chasteté, dit Cassien dans un texte remarquable, « que chacun s’enflamme […] du même désir et du même amour qui se voient chez l’avare dévoré de la cupidité, chez l’ambitieux que travaille la soif des honneurs, chez l’homme emporté par la violence intolérable de sa passion pour une beauté féminine, lorsque, dans l’ardeur d’une excessive impatience, ils souhaitent d’assouvir leur désir »[36].

Malgré bien des points communs avec les grands théoriciens de la virginité du IVe siècle, la distinction que Cassien établit entre continence et chasteté révèle en fait un paysage assez différent. Il est dominé par les notions de *pureté de cœur* et de *combat spirituel*, qui prennent sens dans la spécificité de la vie monastique dont Cassien s’inspire en suivant Évagre.

*

1. *La pureté de cœur*. Pour désigner l’état de virginité dans sa plénitude, jamais Cassien n’a recours au vocabulaire des épousailles, qui était si constant de Méthode d’Olympe à Chrysostome. Il est vrai qu’il utilise parfois des termes qui, jusqu’à un certain point, s’en rapprochent. On peut en relever quatre parmi les principaux. Cassien [37] parle de l’union qui joint l’âme avec Dieu ; de la « fusion » qui la fait [38] [39] « s’abîmer » en lui ; de l’entrée souveraine du Seigneur en elle ; du [40] mouvement par lequel il la saisit et en prend possession . Pourtant, ce n’est pas l’union sexuelle de deux individus qui sert de modèle implicite ou explicite à cette expérience, mais l’acte de connaissance considéré comme relation entre regard, objet et lumière. L’âme jointe à Dieu n’est pas pour Cassien la fiancée enfin réunie à l’époux. Elle est plutôt le regard qui ne se distrait pas du point auquel il s’est fixé, et lui reste attaché au point de ne plus rien voir d’autre. Quand il parle de l’âme qui se fond en Dieu, Cassien ne pense pas à l’épouse absorbée dans l’union spirituelle, mais à l’acte de contemplation qui ne fait plus qu’une seule et même chose avec ce qui est contemplé. Quant à la

présence de Dieu dans l'âme dont Il prend possession sans rien en laisser échapper, ce n'est pas à la présence du Seigneur sur la couche nuptiale que Cassien la réfère, mais à la descente dans l'âme du rayon qui l'illumine, ne laissant plus en elle aucun coin d'ombre.

C'est que la vie monastique dont Cassien définit l'art et la discipline a pour but la contemplation. Celui qui renonce au monde cherche à parvenir à ce « bien principal » qui est établi « dans la théorie, c'est-à-dire dans la contemplation ». Quand elle y aura accédé, l'âme n'aura « d'autre aliment que la connaissance de Dieu et la joie de sa beauté ». La relation de connaissance sous-tend le rapport de l'âme à Dieu. Et même au moment où le rapport devient jonction, fusion, possession, c'est encore dans la forme de la connaissance, ou plus précisément selon le modèle du regard et de la lumière, que Cassien la réfléchit.

Dès lors la chasteté n'a pas pour lui le même rôle que la virginité chez les auteurs dont on a précédemment parlé. Pour ceux-ci, il s'agissait de conserver à l'âme l'intégrité qui lui permet d'arriver jusqu'à l'Époux sans avoir jamais subi de souillure. Pour Cassien la chasteté a pour rôle d'assurer une « pureté de cœur » ou une « pureté d'esprit » qui rend possible le rapport de connaissance : qu'il n'y ait pas de trouble dans le regard, pas d'ombre échappant à la lumière, pas de tache faisant obstacle à la transparence. En somme à la série virginité-intégrité-

épousailles spirituelles, qu'on trouve clairement développée chez des auteurs comme Basile d'Ancyre, Cassien, à la manière d'Évagre, substitue la série chasteté-pureté de cœur-contemplation.

Le rapport de la chasteté à la connaissance se développe alors selon deux axes. D'un côté la chasteté apparaît comme condition indispensable à la science spirituelle. À celle-ci, nul ne saurait prétendre parvenir s'il ne pratique pas la chasteté qui donne la pureté du cœur. Dès le début des *Institutions*, Cassien, en donnant la signification du vêtement monastique, montre que la ceinture (qui marque la volonté de détruire tous les germes de luxure) témoigne de la ferveur de l'ascète « pour le progrès spirituel et la science des choses divines que donne la pureté du cœur »[41]. Mais c'est dans la XIVe *Conférence*, celle de l'abbé Nesteros, que Cassien donne à ce thème toute son ampleur. La connaissance spirituelle exige la pureté du cœur et la chasteté au sens très général où elle est incompatible avec l'agitation des pensées, le mouvement désordonné de l'imagination, et tout le souci pour les choses du monde : « Si vous voulez élever dans votre cœur le sacré tabernacle de la science spirituelle, purifiez-vous de la souillure de tous les vices, dépouillez les soucis du siècle présent. Il

est impossible que l’âme occupée, même légèrement, des soins envahissants de ce monde mérite le don de la science, ou soit féconde en intelligence spirituelle, ou retienne avec fermeté les saintes lectures

42

qu’elle a faites . » Mais d’une façon beaucoup plus précise, la chasteté comme maîtrise des passions charnelles au sens strict est indispensable à la science spirituelle. Celle-ci, comme un parfum, ne saurait subsister dans un vase souillé : « Le vase pénétré de senteurs repoussantes infectera plus facilement le parfum le plus odorant qu’il n’en recevra lui-même quelque suavité ou agrément ; car ce qui est pur se corrompt plus vite que ce qui est corrompu ne se purifie […]. Si donc vous avez à cœur de respirer son incorruptible parfum, travaillez d’abord de toutes

43

vos forces à obtenir du Seigneur la pureté de la chasteté . » Enfin il faut comprendre que la chasteté du corps est la première forme d’une série de « chastetés » que l’esprit doit revêtir pour avancer vers la connaissance spirituelle sans jamais s’en détacher. Il faut renoncer à la fornication du corps si on veut comprendre les Écritures, mais il faut aussi se tenir éloigné de cette « fornication » que sont les cérémonies idolâtres, les superstitions païennes, les augures, les présages, et de cette autre fornication qu’est l’observance de la loi sur le mode

judaïque, de cette autre encore qui consiste dans l'hérésie, de cette dernière enfin qui fait que la pensée si peu que ce soit se détache de Dieu auquel elle devrait toujours rester fixée. Et à mesure que ces différentes fornications seront écartées et que l'esprit sera chaste en ce sens de plus en plus spirituel, alors la signification de l'Écriture se dégagera de ses mystères et apparaîtra avec des valeurs de plus en plus

44

spirituelles . La chasteté pratiquée et la compréhension de la parole croissent simultanément en spiritualité. Au point que, passant à la limite, Cassien en était arrivé à dire, dans les *Institutions*, que la chasteté, sous sa forme parfaite, suffit à l'intelligence de l'Écriture : il évoque Théodore qui ne devait sa connaissance du Texte pas tant à une « lecture studieuse » — à peine comprenait-il quelques mots de

45

grec — « qu'à la seule pureté du cœur » .

Mais cette pureté du cœur est liée à la connaissance selon une tout autre direction : celle qui est orientée, réflexivement, vers l'âme elle-même, ses replis et ses profondeurs. Par rapport à cette connaissance, la pureté n'est pas simplement une condition, elle en est simultanément un effet. Pas de pureté de cœur si l'âme ne veille attentivement sur elle-même, guettant les mouvements qui se

produisent en elle et écartant tout ce qui peut la détourner de sa contemplation. Mais inversement, c’est bien grâce à la pureté que le regard intérieur peut pénétrer dans les secrets du cœur, y porter la lumière et en dissiper l’obscurité : « Perçant ainsi, par la pureté de notre regard intérieur, les noires ténèbres des vices, nous pourrons les manifester au grand jour, et nous serons capables d’en découvrir la [46] cause et la nature . » Or ce qu’il est important de noter dans cette analyse de Cassien, c’est que la lumière ainsi portée dans le cœur ne l’illumine pas d’un coup, en en chassant tout ce qu’il peut recéler d’impur. Elle en dissipe les ténèbres en ce sens qu’elle fait apparaître ce qui peut s’y cacher. Mais ce qui s’y cache est impureté, et c’est cette impureté dont il faut peu à peu s’affranchir par un examen attentif, une vigilance qui ne se relâche jamais, un remords constant et l’aveu qu’on en fait. De sorte que, par une circularité qui est au centre de cet ascétisme de la connaissance de soi, plus on est pur, plus on a de lumière pour se mieux connaître ; mieux on se connaît, plus on se reconnaît impur ; plus on se reconnaît souillé, plus il faut porter au profond de soi la lumière qui dissipe les ténèbres de l’âme. Évoquant les grands maîtres spirituels, ceux qui ne se perdent pas dans « les discussions creuses » mais ont l’expérience et la pratique de la vertu,

Cassien dit que la pureté « leur apportait principalement ceci : de plus en plus se reconnaître affaiblis par le péché — car la componction de leurs fautes croissait chaque jour à proportion de leur progrès dans la pureté de l’âme —, et de soupirer constamment du fond du cœur en sentant qu’ils ne pourraient jamais éviter les taches et les souillures des péchés, dont ils voyaient la marque dans le menu détail de leurs [47] pensées » .

Dans un passage de la *Conférence* sur la prière, l’âme est comparée à une plume : les souillures l’alourdissent, la pureté au contraire lui assure une légèreté ontologique qui permet au moindre souffle de [48] l’élever vers l’éther . C’est là une manière de marquer le rapport fondamental de la chasteté à la lumière. Mais on le voit, ce rapport, dans la pratique d’ascèse, prend des formes complexes. La chasteté est condition d’accès pour une compréhension de l’Écriture, une ouverture à un sens spirituel, une direction droite de l’esprit, une immobilité du regard de l’âme jusqu’à la contemplation de Dieu. Mais cette contemplation ne saurait être approchée sans une connaissance de nous-mêmes qui nous découvre dans nos impuretés ; et à son tour, d’où cette connaissance tirerait-elle sa lumière et sa force sinon du

Verbe de Dieu, qui pénètre en nous et nous découvre tels que nous sommes sans être capables de le voir par nous-mêmes ? Il nous fait ainsi « succomber à notre enquête et à notre exposition *(indagini nostrae atque expositioni)*, et “brisant ainsi les portes” de l’ignorance et “cassant les verroux” des vices qui nous excluent de la vraie science, il nous conduira à nos “mystères secrets” et, selon l’Apôtre, nous révélera, une fois illuminés, “les secrets des ténèbres et nous manifestera les pensées des cœurs” » [49]. Il faut donc concevoir le double processus d’une mise au jour des arcanes du cœur qui est à la fois condition et effet de la connaissance de Dieu et d’un acheminement vers la science spirituelle qui ne peut se faire sans une connaissance de soi qu’elle rend possible. Et au point d’articulation de ces deux processus, la chasteté.

2. *Le combat spirituel*. La référence au combat spirituel n’est pas absente des traités de virginité du IV[e] siècle. Discrète chez Grégoire de Nysse, elle est beaucoup plus fréquente chez Jean Chrysostome. Elle permet de rapporter l’effort caractéristique de la profession de virginité au thème du martyr qui, traversant les épreuves, en triomphe et reçoit la couronne [50]. Chez Cassien, la notion de combat n’a pas simplement

51

une valeur de référence, elle commande, pour une part, l'analyse .

Après l'exposé des règles de la vie monastique, toute la seconde partie des *Institutions cénobitiques* se présente comme un traité du combat

52

spirituel . Combat dont, inlassablement, Cassien souligne, en évoquant un texte de la seconde Épître à Timothée (2, 15), qu'il doit

53

être mené comme il faut et selon les règles — *légitime* . C'est dire que la vie du moine, tant du moins qu'il n'a pas atteint la tranquillité de la vie contemplative, tant qu'elle est encore vie active, doit se dérouler comme un combat ininterrompu dont les armes et les tactiques doivent s'apprendre. Les *Institutions* forment le manuel de cet apprentissage. Il en délivre les règles générales, il en spécifie les formes particulières selon les différents adversaires qu'il faut combattre, et il souligne enfin la nécessité de les adapter aux situations particulières et aux forces de chacun. Discipline générale qui doit se composer avec un principe de

54

« discernement » .

De quel type de combat s'agit-il ? Les termes employés par Cassien ouvrent un large éventail : *colluctatio*, *agon*, *certamen*, *pugna*, *bellum*. Les

premiers de ces mots font référence au combat de l’athlète qui rencontre un rival et doit, pour le vaincre, avoir suivi une préparation, avoir été qualifié, et avoir employé contre lui les procédés réglementaires qui l’autorisent à recevoir finalement la couronne. Mais les autres termes sont empruntés au vocabulaire de la guerre : chasser l’ennemi, déjouer les ruses, repousser l’assaut de ses troupes. D’un côté, la lutte spirituelle est référée au modèle athlétique, de l’autre au modèle militaire. En fait, il n’y a pas discontinuité du premier au second. Un long passage de ce chapitre V qui, en donnant les règles du premier combat à mener (contre la gourmandise), esquisse la méthode générale de la lutte est caractéristique de cette double référence. Il débute par un ensemble d’allusions à la pratique de l’athlétisme et des jeux : entraînement des concurrents, examen au terme duquel on accepte les candidats, méthode employée par les lanceurs de javelot,
[55]
préparation et pratique des pugilistes, etc. . Mais insensiblement, Cassien passe au thème de la bataille entre ennemis. Le soldat y remplace l’athlète : contre lui, des « troupes », des « cohortes d’adversaires » qu’il doit repousser hors du territoire ; il y a des ennemis à l’extérieur, mais il y a aussi des ennemis intérieurs qui
[56]

l'affaiblissent par des « luttes intestines » .

L'entrelacement de ces deux métaphores fait apparaître deux composantes essentielles du combat spirituel. D'une part, comme épreuve athlétique, ce combat suppose exercice, entraînement, volonté de se dépasser, travail de soi sur soi, contrôle et mesure de ses propres forces. Ascèse au sens strict du terme. Mais comme guerre contre un adversaire (et plus encore ennemi inlassable, susceptible de toutes les ruses, que rival dans un jeu honnête), la lutte se déroule contre un autre. Athlétique, le combat impose un mode de rapport à soi-même. Belliqueux, il est une relation à un élément irréductible d'altérité.

Quel est cet autre, et contre qui le combat doit-il être mené ? La seconde partie des *Institutions* (chapitres V-XII) énumère les huit formes de combat nécessaires et les huit adversaires : gourmandise, fornication, avarice, colère, tristesse, acédie, vaine gloire, orgueil. On reconnaît là une esquisse du tableau qui deviendra par la suite celui des

[57]

sept péchés capitaux . Mais tout comme il ne faut pas confondre péché capital et péché mortel, il ne faut pas voir dans les huit adversaires désignés par Cassien une sorte de code des actes à ne pas commettre, ou des lois dont la transgression sera punie. Il n'y a là rien qui soit de structure ou de valeur juridique. Il faut se rappeler que cette

liste de Cassien dérive directement d'Évagre. Or celui-ci ne cherchait pas à dresser un tableau des fautes ou des interdits, il voulait établir une

58

typologie des pensées. « Huit, disait-il, sont les pensées génériques . » Et ces pensées, dans la mesure où elles viennent agiter l'âme, troubler sa tranquillité ou brouiller son regard, lui sont insinuées par les démons : *daimoniôdeis logismoi*. Il ne dépend donc pas de nous, mais bien des démons qu'elles nous assaillent. C'est de nous, en revanche, que dépend le fait qu'elles s'attardent ou non, suscitent ou non des

[59]

passions

.

Cassien n'emploie pas le terme de « démon » pour désigner les huit adversaires contre lesquels se subdivise le combat spirituel. Il les appelle « esprit » *(spiritus)* : esprit de gourmandise, esprit de fornication, esprit d'avarice, etc. Ses recours à la grande démonologie, qui était si importante dans le monachisme égyptien, sont assez discrets. Plutôt que dans les *Institutions*, c'est dans les textes plus spéculatifs des *Conférences* qu'il donne, non pas le système général de cette démonologie, [mais] les indications indispensables pour comprendre ce que sont ces esprits, quels sont l'origine et les modes

[60]

d’action de ces « puissances adverses »

. Il ne faut pas croire qu’ils

pénètrent dans l’âme elle-même et qu’ils s’y installent. Sans doute y a-t-il entre eux et l’âme humaine parenté et similitude de nature, mais l’âme est impénétrable. Les esprits ne peuvent que s’installer au plus près d’elle, c’est-à-dire dans un corps, et plus facilement dans un corps affaibli qui leur fait place. À partir de cette insertion matérielle, ils suscitent dans le corps des mouvements qui, à leur tour, induisent des pensées, des images, des souvenirs, etc. Insidieusement ces pensées cheminent dans l’âme d’autant plus dangereusement que l’origine en est cachée, chacun pouvant imaginer qu’elles viennent de lui-même. Mais ce n’est pas tout : le démon peut voir comment l’âme réagit à de telles insinuations. Non pas que son regard puisse pénétrer dans l’intérieur de l’âme, mais, aux aguets dans le corps, il peut observer, d’après les mouvements qui s’y produisent, la manière dont l’âme accueille ou rejette les suggestions qu’il lui fait. Il peut donc les poursuivre, les intensifier, les modifier ; il peut aussi changer entièrement ces attaques, essayer, après un « genre » de pensées, une tout autre catégorie, etc. Il s’agit en somme d’un jeu complexe entre l’âme et son adversaire, où les pensées sont envoyées, répétées,

acceptées, relancées à nouveau par l'intermédiaire du corps qui lance et reçoit des mouvements. En ceux-ci l'Ennemi détecte des signaux qui guident son action, et c'est en eux aussi que l'âme doit reconnaître les signes de la présence de son adversaire. Le combat spirituel est donc indissociablement affrontement avec l'autre, dynamique de mouvements qui passent de l'âme au corps et inversement, tâche enfin de déchiffrement pour saisir ce qui se cache sous les apparences de soi-même.

Quant au terme du combat, s'il est idéalement défini par la tranquillité de l'âme, sa réalité est ambiguë. Cassien évoque bien la possibilité de parvenir à un état où les assauts de l'Ennemi, après tant d'échecs, auront enfin cessé. Et il cite certains saints personnages qui

[**61**]

sont parvenus à ce sommet. Mais on l'a vu, un tel état ne peut jamais être considéré ni comme un droit acquis, ni comme une

position inexpugnable. Plusieurs sont tombés qui se croyaient à l’abri et parce qu’ils se croyaient à l’abri. Plus précisément, parce qu’ils croyaient que cette protection, c’était à eux-mêmes, à leurs exercices, à leur progrès et à leur force qu’ils la devaient. En fait, c’est leur confiance qui les exposait, leur sécurité qui les rendait fragiles. Ceux contre lesquels l’Ennemi ne peut plus rien sont ceux qui savent qu’ils ne peuvent rien contre l’Ennemi si Dieu ne leur vient en aide :

« L’expérience et les témoignages innombrables de l’Écriture nous persuadent à l’envi que nos forces humaines, si elles ne s’appuyaient sur le secours que Dieu seul peut donner, ne sauraient surmonter de si puissants ennemis, et que c’est à lui que nous devons rapporter chaque [62] jour tout l’honneur de nos victoires . » Dès lors les assauts des pensées mauvaises s’éclairent d’une tout autre valeur : s’ils s’apaisaient, ou si même ils étaient toujours sans vigueur, l’âme ne tarderait pas à s’endormir dans sa confiance en soi ou à s’enorgueillir de la présomption d’être hors d’atteinte. C’est alors que la puissance adverse pourrait, par surprise, la vaincre sans même lui laisser la possibilité de résister. Il y a donc une valeur positive dans la permanence et l’intensité du combat. Il faut donc voir, dans cette perpétuelle et sensible menace du mal, un bienfait. Donc un effet de la bienfaisance

de Dieu. La guerre qui nous traverse, « je dis que c’est l’effet d’une providence divine. […] Ainsi la guerre qu’une disposition du créateur allume en nous a d’une certaine manière son utilité : elle nous excite ; elle nous force à devenir meilleurs ; et si elle venait à cesser, on lui

63

verrait succéder une paix funeste » . Cassien en arrive ainsi à plaindre ceux qui sont chastes par nature : la tiédeur les guette. « Libres de la loi de la chair, ils estiment n’avoir besoin ni du labeur de l’abstinence ni de la contrition du cœur. Leur sécurité les énerve, et on ne les voit jamais s’empresser à chercher vainement ou à posséder la perfection

64

du cœur, ni même à se purifier des vices de l’esprit . » Paradoxe fondamental du combat spirituel : il ne peut toucher à son terme que s’il se poursuit ; s’il cesse, il risque de conduire à la défaite. Ses peines, son labeur, ses souffrances sont un bien indispensable. Sa récompense dans la tranquillité serait un redoutable danger. On ne peut le mener sans se fier entièrement à Dieu, et qui se reposerait sur cette force, sans

65

se battre lui-même de toutes les siennes, en serait abandonné .

Ainsi apparaît le rôle essentiel de la notion de tentation. Là non plus, ce n’est pas la spiritualité monastique qui en a introduit l’idée

complexe. Mais il est certain qu'elle lui a fait un sort singulièrement important et qu'autour d'elle elle a organisé quelques-uns des éléments les plus décisifs de sa technologie. La tentation n'est en aucune manière une catégorie juridique : elle n'est ni une faute, ni le commencement d'une faute, ni même l'intention de la commettre.
Elle est d'abord un *élément dynamique* dans les relations entre l'extérieur et l'intérieur de l'âme : elle est l'insinuation dans l'âme d'une pensée qui lui vient d'une puissance autre qu'elle-même. Il n'y a tentation que parce que cette pensée est déjà présente dans l'âme, pensée de cette âme ; mais elle est en elle la trace d'un mouvement qui vient d'ailleurs, l'effet d'une volonté étrangère, elle est faite dans l'âme d'un sillage qui renvoie à un autre. Elle est ensuite un *épisode dramatique* dans le combat, une bataille ou une phase de la bataille qui peut être remportée ou perdue : l'âme peut se laisser surprendre et envahir par elle, ou au contraire la repousser et la vaincre ; la tentation peut entraîner le désir avec elle, ou au contraire susciter la volonté ardente de l'écarter et de s'en écarter. Enfin elle est *l'objet d'une analyse* nécessaire : car si la tentation est bien un assaut contre l'âme, violent ou presque imperceptible, frontal ou insidieux, cet assaut peut venir du Diable (non sans que Dieu permette que l'Ennemi puisse ainsi la perdre) ou il peut venir de Dieu (non sans que Dieu cherche par là à

éprouver l’âme, à l’exercer et à la renforcer, donc à la sauver). Il y a toujours au cœur de la tentation un secret à lever : Satan peut se cacher sous les apparences du bien, en faisant jouer les ruses malfaisantes de l’illusion, mais Dieu, sa volonté et sa bienfaisance sont toujours présents dans les dangers que court l’âme, même si celle-ci, dans son aveuglement, ne le perçoit pas.

En fait, et c’est là un fait important, dans la formation de l’éthique chrétienne, ce n’est pas autour de la catégorie de faute, même élargie, même intériorisée, que le christianisme a développé les technologies de l’âme ou du soi, mais autour de la notion de tentation qui est à la fois une unité dynamique dans les rapports de soi à l’extérieur, une unité tactique de recul ou de rejet, de génération ou d’expulsion, une unité d’analyse qui demande, dans la réflexion de soi sur soi, la reconnaissance de l’autre et des figures intérieures qui le masquent.

Le thème de la chasteté se trouve ainsi encadré entre le principe d’une pureté de cœur qui le lie à la fois à l’objectif de la contemplation divine et à la tâche de la connaissance, et le principe d’un combat spirituel qui le lie, à travers la notion de tentation, à l’exigence du déchiffrement de l’autre dans les secrets de l’âme.

*

Le combat de la chasteté est analysé par Cassien dans le sixième

chapitre des *Institutions* (« De l’esprit de fornication »), et dans plusieurs des *Conférences* : la quatrième sur « la Concupiscence de la chair et de l’Esprit », la cinquième sur les « Huit principaux vices », la douzième sur « la chasteté » et la vingt-deuxième sur les « Illusions nocturnes ». Il figure en seconde position sur une liste de huit combats[66] , sous la forme d’une lutte contre l’esprit de fornication.

Quant à cette fornication, elle se subdivise elle-même en trois sous-catégories[67] . Tableau d’apparence très juridique si on le rapproche des catalogues de fautes comme on en trouvera lorsque l’Église médiévale aura organisé le sacrement de pénitence sur le modèle d’une juridiction. Mais les spécifications proposées par Cassien ont sans doute un autre sens.

Examinons d’abord la place de la fornication parmi les autres esprits du mal.

1. Cassien complète le tableau des huit esprits du mal par des regroupements internes. Il établit des couples de vices qui ont entre eux des rapports particuliers[68] (d’« alliance ») et de « communauté » : orgueil et vaine gloire, paresse et acédie, avarice et colère. La

fornication fait couple avec la gourmandise. Pour plusieurs raisons : parce que ce sont deux vices « naturels », qui sont innés en nous et dont il nous est par conséquent très difficile de nous défaire ; parce que ce sont deux vices qui impliquent la participation du corps, non seulement pour se former, mais pour accomplir leur objectif ; parce que, enfin, il y a entre eux des liens de causalité très directe : c'est l'excès de nourriture qui allume dans le corps le désir de la
[69]
fornication . Et, soit parce qu'il est ainsi fortement associé à la gourmandise, soit au contraire par sa nature propre, l'esprit de fornication joue, par rapport aux autres vices dont il fait partie, un rôle privilégié.

D'abord, sur la chaîne causale. Cassien souligne le fait que les vices ne sont pas indépendants les uns des autres, même si chacun peut être
[70]
attaqué, de façon plus particulière, par l'un ou l'autre . Un vecteur causal les relie l'un à l'autre : il commence avec la gourmandise, qui naît avec le corps et allume la fornication ; puis ce premier couple engendre l'avarice, entendue comme attachement aux biens terrestres ; laquelle fait naître les rivalités, les disputes et la colère ; d'où se produit l'abattement de la tristesse, qui provoque le dégoût de la vie

monastique tout entière et l'acédie. Un tel enchaînement suppose qu'on ne pourra jamais vaincre un vice si on n'a pas triomphé de celui sur lequel il prend appui. « La défaite du premier apaise celui qui le

71

suit ; celui-là vaincu, celui-ci s'alanguit sans plus de labeur . » Au principe des autres, le couple gourmandise-fornication, comme « un

[72]

arbre géant qui étend au loin son ombre »

, doit être déraciné. De là

l'importance ascétique du jeûne comme moyen de vaincre la gourmandise et de couper court à la fornication. Là est la base de l'exercice ascétique, car là est le commencement de la chaîne causale. L'esprit de fornication est aussi dans une position dialectique singulière par rapport aux derniers vices et surtout à l'orgueil. En effet, pour Cassien, orgueil et vaine gloire n'appartiennent pas à la chaîne causale des autres vices. Loin d'être engendrés par ceux-ci, ils sont

73

provoqués par la victoire qu'on remporte sur eux : orgueil « charnel » vis-à-vis des autres par l'étalage que l'on fait de ses jeûnes, de sa chasteté, de sa pauvreté, etc. ; orgueil « spirituel » qui fait croire

74

qu’on ne doit ce progrès qu’à ses seuls mérites . Vice de la défaite des vices auquel fait suite une chute d’autant plus lourde qu’elle vient de plus haut. Et la fornication, le plus honteux de tous les vices, celui qui fait le plus rougir, constitue la conséquence de l’orgueil — châtiment mais aussi tentation, épreuve que Dieu envoie au présomptueux pour lui rappeler que la faiblesse de la chair le menace toujours si la grâce ne vient pas à son secours. « Parce que quelqu’un a joui longtemps de la pureté du cœur et du corps, par une suite naturelle, […] tout au fond de soi-même, il se glorifie dans une certaine mesure […]. Mais le Seigneur fait-il mine, pour son bien, de l’abandonner : la pureté qui lui donnait tant d’assurance commence de se troubler ; au milieu de la

75

prospérité spirituelle, il se voit chanceler . » Dans le grand cycle des combats, au moment où l’âme n’a plus à lutter que contre elle-même, les aiguillons de la chair se font sentir à nouveau, marquant ainsi l’inachèvement nécessaire de cette lutte et la menaçant d’un perpétuel recommencement.

Enfin, la fornication a par rapport aux autres vices un certain privilège ontologique, qui lui confère une importance ascétique particulière. Elle a, en effet, comme la gourmandise, ses racines dans le corps. Impossible de la vaincre sans le soumettre à des macérations.

Alors que la colère ou la tristesse se combattent « par la seule industrie de l’âme », elle ne peut être déracinée sans « la mortification

76

corporelle, les veilles, les jeûnes, le travail qui brise le corps » . Ce qui n’exclut pas, au contraire, le combat que l’âme doit livrer contre elle-même, puisque la fornication peut naître de pensées, d’images, de souvenirs : « Lorsque le démon par sa ruse subtile a insinué dans notre cœur le souvenir de la femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parentes ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ce souvenir de nous-mêmes, de peur que si nous nous y attardons trop, le tentateur n’en prenne occasion pour nous

77

faire insensiblement penser ensuite à d’autres femmes . » Cependant, la fornication présente avec la gourmandise une différence capitale. Le combat contre celle-ci doit être mené avec mesure puisqu’on ne saurait renoncer à toute nourriture : Il faut « pourvoir aux exigences de la vie : […] ceci, de peur que le corps, épuisé par notre faute, ne puisse plus

78

s’acquitter des exercices spirituels nécessaires » . Ce penchant naturel à la nourriture, nous avons à le tenir à distance, à le prendre sans passion, nous n’avons pas à l’arracher : il a une légitimité naturelle ; le

nier totalement, c’est-à-dire jusqu’à la mort, serait « charger son âme d’un crime »[79]. En revanche, il n’y a pas de limite dans la lutte contre l’esprit de fornication, tout ce qui peut nous y porter doit être extirpé et aucune exigence naturelle ne saurait justifier, en ce domaine, la satisfaction d’un besoin. Il s’agit donc de faire mourir entièrement un penchant dont la suppression n’entraîne pas la mort de notre corps. La fornication est parmi les huit vices le seul qui soit à la fois inné, naturel, corporel dans son origine et qu’il faille détruire entièrement comme il faut le faire pour ces vices de l’âme que sont l’avarice ou l’orgueil. Mortification radicale par conséquent qui nous laisse vivre dans notre corps en nous affranchissant de la chair. « Sortir de la chair tout en demeurant dans le corps[80]. » C’est à cet au-delà de la nature, dans l’existence terrestre, que la lutte contre la fornication nous donne accès. Elle nous « arrache à la fange terrestre ». Elle nous fait vivre en ce monde une vie qui n’est pas de ce monde. Parce qu’elle est la plus radicale, c’est cette mortification qui nous apporte, dès ici-bas, la plus haute promesse : « dans la chair fragile », elle confère « la citoyenneté que les saints ont la promesse de posséder une fois délivrés de la [81]

corruptibilité charnelle » .

On voit donc comment la fornication, tout en étant un des huit éléments du tableau des vices, se trouve par rapport aux autres dans une position particulière : en tête de l'enchaînement causal, au principe du recommencement des chutes et du combat, en un des points les plus difficiles, et les plus décisifs, du combat ascétique.

2. Cassien dans la cinquième *Conférence* divise le vice de fornication en trois espèces. La première consiste dans la « conjonction des deux sexes » *(commixtio sexus utriusque)* ; la deuxième s'accomplit « sans contact avec la femme » *(absque femineo tactu)* — ce qui a valu à Onan sa

82

condamnation ; la troisième est « conçue par l'esprit et la pensée » .

Presque terme à terme la même distinction est reprise dans la douzième *Conférence* : la conjonction charnelle *(carnalis commixtio)*, à laquelle Cassien donne ici le nom de *fornicatio* au sens restreint ; puis l'impureté, *immunditia*, qui se produit sans contact avec une femme, lorsqu'on dort ou qu'on veille, et qui est due à « l'incurie d'un esprit

83

sans circonspection » ; enfin la *libido* qui se développe dans les « replis de l'âme », et sans qu'il y ait de « passion corporelle » *(sine*

84

passione corporis) . Cette spécification est importante parce qu'elle seule permet de comprendre ce que Cassien entend par le terme général de *fornicatio*, auquel il ne donne par ailleurs aucune définition d'ensemble. Mais elle est importante surtout par l'usage qu'il fait de ces trois catégories et qui est si différent de ce qu'on pouvait trouver dans bien des textes antérieurs.

Il existait en effet une trilogie traditionnelle des péchés de la chair : l'adultère, la fornication (qui traduisait le mot grec *porneia* et désignait les rapports sexuels hors mariage) et la corruption d'enfants. Ce sont ces trois catégories, en tous cas, qu'on trouve dans la *Didakhê* : « Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne commettras pas de fornication, tu ne

[85]

séduiras pas de jeunes garçons . » Ce sont elles qu'on retrouve dans la lettre de Barnabé : « Ne commets ni fornication ni adultère, ne

[86]

corromps pas les enfants . » Il est arrivé souvent par la suite que les deux premiers termes seulement soient retenus — la fornication désignant toutes les fautes sexuelles en général et l'adultère celles qui

[87]

transgressent l'obligation de fidélité dans le mariage . Mais de toutes façons il était tout à fait habituel d'assortir cette énumération de

préceptes concernant la convoitise de pensée ou de regards, ou tout ce qui peut conduire à la consommation d'un acte sexuel interdit : « Ne sois pas convoiteux, car la convoitise mène à la fornication, garde-toi des propos obscènes et des regards effrontés, car tout cela engendre des adultères [88]. »

L'analyse de Cassien a ces deux particularités, de ne pas faire un sort particulier à l'adultère, qui rentre dans la catégorie de fornication au sens étroit, et surtout de ne porter attention qu'aux deux autres catégories. Nulle part, dans les différents textes où il évoque le combat de la chasteté, il ne parle des relations sexuelles proprement dites. Nulle part ne sont envisagés les différents « péchés » possibles selon l'acte commis, le partenaire avec lequel on le commet, son âge, son sexe, les relations de parenté qu'on pourrait avoir avec lui. Aucune des catégories qui constitueront au Moyen Âge la grande codification des péchés de luxure n'apparaît ici. Sans doute Cassien, s'adressant à des moines qui avaient fait vœu de renoncer à toute relation sexuelle, n'avait pas à revenir explicitement sur ce préalable. Il faut pourtant noter que sur un point important de la cénobie, et qui avait suscité chez Basile de Césarée ou chez Chrysostome des recommandations [89]

précises , Cassien se contente d’allusions furtives : « Que personne, surtout les plus jeunes, ne reste avec un autre, même un peu de temps,

90

ou ne se retire avec lui ou qu’ils ne se prennent par la main . » Tout se passe comme si Cassien ne s’intéressait qu’aux deux derniers termes de sa subdivision (concernant ce qui se passe sans rapport sexuel et sans passion du corps), comme s’il élidait la fornication comme conjonction entre deux individus et n’accordait d’importance qu’à des éléments dont la condamnation n’avait auparavant qu’une valeur d’accompagnement par rapport à celle des actes sexuels proprement dits.

Mais si les analyses de Cassien omettent la relation sexuelle, si elles se déploient dans un monde si solitaire et sur une scène si intérieure, la raison n’en est pas simplement négative. C’est que l’essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n’est pas de l’ordre de l’acte ou de la relation : il concerne une autre réalité que celle du rapport sexuel entre deux individus. Un passage de la douzième *Conférence* permet d’apercevoir ce qu’est cette réalité. Cassien y caractérise les six étapes qui marquent le progrès dans la chasteté. Or comme il s’agit dans cette caractérisation non de montrer la chasteté elle-même, mais de relever les signes négatifs auxquels on peut

reconnaître qu'elle progresse — les différentes traces d'impureté qui tour à tour disparaissent —, on a là l'indication de ce contre quoi il faut se battre dans le combat de la chasteté.

Première marque de ce progrès : le moine, quand il est éveillé, n'est pas « brisé » par une « attaque de la chair » — *impugnatione carnali non eliditur.* Donc, plus d'irruption dans l'âme de mouvements qui emportent la volonté.

Deuxième étape : si des « pensées voluptueuses » *(voluptariae cogitationes)* se produisent dans l'esprit, il ne s'y « attarde » pas. Il ne

91

pense pas à ce qu'involontairement et malgré lui il se trouve penser .

On est au troisième stade lorsqu'une perception qui vient du monde extérieur n'est plus en état de provoquer la concupiscence : on peut croiser une femme du regard sans aucune convoitise.

À la quatrième étape, on n'éprouve plus, au cours de la veille, même le mouvement de la chair le plus innocent. Cassien veut-il dire qu'il ne se produit plus aucun mouvement dans la chair ? Et qu'on exerce alors sur son propre corps une maîtrise totale ? C'est peu vraisemblable puisqu'il insiste par ailleurs souvent sur la permanence des mouvements involontaires du corps. Le terme qu'il utilise — *perferre* — se rapporte sans doute au fait que ces mouvements ne

sont pas susceptibles d’affecter l’âme et que celle-ci n’a pas à les endurer.

Cinquième degré : « Que si le sujet d’une conférence ou la suite nécessaire d’une lecture amène l’idée de la génération humaine, l’esprit ne se laisse pas effleurer par le plus subtil consentement à l’acte voluptueux, mais le considère d’un regard tranquille et pur, comme une œuvre toute simple, un ministère nécessaire attribué au genre humain, et ne soit pas plus affecté de son souvenir que s’il songeait à la fabrication des briques ou à l’exercice de quelque autre métier. »

Enfin, on a atteint le dernier stade lorsque « la séduction des fantômes féminins ne cause point d’illusion durant le sommeil. Encore que nous ne croyions pas cette tromperie coupable de péché, elle est cependant l’indice d’une convoitise qui se cache encore dans les [92] moelles » .

Dans cette désignation des différents traits de l’esprit de fornication s’effaçant à mesure que progresse la chasteté, il n’y a donc aucune relation avec un autre, aucun acte, et pas même l’intention d’en commettre. Pas de fornication au sens étroit du terme. De ce microcosme de la solitude sont absents les deux éléments majeurs autour desquels tournait l’éthique sexuelle non seulement des

philosophes anciens, mais d'un chrétien comme Clément d'Alexandrie — au moins dans le livre II du *Pédagogue* : la conjonction de deux individus *(sunousia)* et le plaisir de l'acte *(aphrodisia)*. Les éléments mis en jeu sont les mouvements du corps et ceux de l'âme, les images, les perceptions, les souvenirs, les figures du rêve, le cours spontané de la pensée, le consentement de la volonté, la veille et le sommeil. Et deux pôles s'y dessinent dont il faut bien voir qu'ils ne coïncident pas avec le corps et l'âme : le pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'imposent, soit des souvenirs et des images qui surviennent et qui, se propageant dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté ; et le pôle de la volonté elle-même qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent. D'un côté donc, une mécanique du corps et de la pensée qui, circonvenant l'âme, se charge d'impureté et peut conduire jusqu'à la pollution ; et de l'autre un jeu de la pensée avec elle-même. On retrouve là les deux formes de « fornication » au sens large que Cassien avait définies à côté de la conjonction des sexes et auxquelles il a réservé toute son analyse : l' *immunditia* qui, dans la veille ou le sommeil, surprend une âme inapte à se surveiller et mène, hors de tout contact avec l'autre, à la pollution ; et la *libido* qui se déroule dans les profondeurs de l'âme et à propos de laquelle Cassien rappelle la

parenté des mots *libido* — *libet* .

Le travail du combat spirituel et les progrès de la chasteté dont Cassien décrit les six étapes peuvent alors se comprendre comme une tâche de dissociation. On est très loin de l'économie des plaisirs et de leur limitation stricte aux actes permis ; loin également de l'idée d'une séparation aussi radicale que possible entre l'âme et le corps. Il s'agit d'un perpétuel labeur sur le mouvement de la pensée (soit qu'il prolonge et répercute ceux du corps, soit qu'il les induise), sur ses formes les plus rudimentaires, sur les éléments qui peuvent le déclencher, de façon que le sujet n'y soit jamais impliqué, même par la forme la plus obscure et la plus apparemment « involontaire » de volonté. Les six degrés à travers lesquels, on l'a vu, progresse la chasteté représentent six étapes dans ce processus qui doit dénouer l'implication de la volonté. Défaire l'implication dans les mouvements du corps — c'est le premier degré. Puis défaire l'implication imaginative (ne pas s'attarder à ce qu'on a dans l'esprit). Puis défaire l'implication sensible (ne plus éprouver les mouvements du corps). Puis défaire l'implication représentative (ne plus penser aux objets comme objets de désir possible). Et finalement défaire l'implication onirique (ce qu'il peut y avoir de désir dans les images pourtant

involontaires du rêve). À cette implication, dont l'acte volontaire ou la volonté explicite de commettre un acte sont la forme la plus visible, mais si condamnable qu'elle doit se trouver exclue quand commence le travail ascétique, à cette implication du sujet d'autant plus redoutable qu'elle se produit dans ce qui en lui est le moins volontaire, Cassien donne le nom de *concupiscence.* C'est contre elle qu'est tourné le combat spirituel, et l'effort de dissociation, de désimplication, qu'il poursuit.

Ainsi s'explique le fait que, tout au long de cette lutte contre l'esprit de « fornication » et pour la chasteté, le problème fondamental, et pour ainsi dire unique, soit celui de la pollution — depuis ses aspects volontaires ou les complaisances qui l'appellent jusqu'aux formes involontaires dans le sommeil ou dans le rêve. Importance si grande que Cassien fera de l'absence de rêves érotiques et de pollution nocturne le signe qu'on est parvenu au plus haut stade de la chasteté. Il revient souvent sur ce thème : la preuve « qu'on a atteint cette pureté sera que nulle image ne nous trompe lorsque nous sommes en repos et

94

détendus dans le sommeil » , ou encore : « Telle est la fin de l'intégrité et sa preuve définitive : qu'aucune excitation voluptueuse ne nous survienne pendant notre sommeil, et que nous ne soyons pas

95

conscients des pollutions auxquelles nous contraint la nature . »

Toute la vingt-deuxième *Conférence* est consacrée à la question des « pollutions de la nuit », et à la nécessité de « tendre toute notre force pour en être délivrés ». Et à plusieurs reprises, Cassien évoque quelques saints personnages comme Serenus qui étaient parvenus à un si haut degré de vertu qu'ils n'étaient jamais exposés à de pareils

96

inconvénients .

On dira que, dans une règle de vie où le renoncement à toute relation sexuelle était fondamental, il est tout à fait logique que ce thème devienne aussi important. On rappellera aussi la valeur accordée, dans des groupes inspirés plus ou moins directement par le pythagorisme, aux phénomènes du sommeil et du rêve comme révélateurs de la qualité de l'existence et aux purifications qui doivent garantir sa sérénité. Enfin et surtout, il faut penser que la pollution de la nuit faisait problème en termes de pureté rituelle ; et c'est précisément ce problème qui est l'occasion de la vingt-deuxième

*2

Conférence : peut-on approcher des « saints autels » et [participer au]

97

« banquet salutaire », lorsque la nuit on s'est souillé ? Mais si toutes ces raisons peuvent expliquer l'existence de cette préoccupation chez les théoriciens de la vie monastique, elles ne peuvent rendre compte de la place exactement centrale que la question de la pollution volontaire-involontaire a occupée dans toute l'analyse des combats de la chasteté. La pollution n'est pas simplement l'objet d'un interdit plus intense que les autres, ou plus difficile à observer. Elle est un « analyseur » de la concupiscence, dans la mesure où il est possible de déterminer, tout au long de ce qui la rend possible, la prépare, l'incite et finalement la déclenche, quelle est, au milieu des images, des perceptions, des souvenirs dans l'âme, la part du volontaire et de l'involontaire. Tout le travail de l'ascète sur lui-même consiste à ne jamais laisser engager sa volonté dans ce mouvement qui va du corps à l'âme et de l'âme au corps et sur lequel cette volonté peut avoir prise, pour le favoriser ou pour l'arrêter, à travers le mouvement de la pensée. Les cinq premières étapes des progrès de la chasteté constituent les désengagements successifs et de plus en plus subtils de la volonté par rapport aux mouvements de plus en plus ténus qui peuvent conduire à cette pollution.

Reste alors la dernière étape. Celle que la sainteté peut atteindre : l'absence de ces pollutions « absolument » involontaires qui ont lieu

pendant le sommeil. Encore Cassien fait-il remarquer que, pour se produire ainsi, elles ne sont pas forcément toutes involontaires. Un excès d’alimentation, des pensées impures dans la journée sont pour elles une sorte de consentement, sinon de préparation. Il distingue aussi la nature du rêve qui l’accompagne et le degré d’impureté des images. Il aurait tort, celui qui est ainsi surpris, d’en rejeter la cause sur le corps et le sommeil : « C’est le signe d’un mal qui couvait intérieurement, auquel l’heure de la nuit n’a pas donné naissance, mais que, enfoui au plus profond de l’âme, le repos du sommeil fait apparaître à la surface, révélant la fièvre cachée des passions que nous avons contractées en nous repaissant à longueur de journées de [98] pensées malsaines . » Et, finalement, reste la pollution sans aucune trace de complicité, sans ce plaisir qui prouve qu’on y consent, sans même l’accompagnement de la moindre image onirique. C’est là, sans doute, le point auquel peut arriver un ascète qui s’exerce suffisamment ; la pollution n’est plus qu’un « reste » où le sujet n’a plus aucune part. « Il nous faut donc nous efforcer de réprimer les mouvements de l’âme et les passions de la chair jusqu’à ce que la chair satisfasse aux exigences de la nature sans susciter de volupté, se débarrassant de la surabondance de ses humeurs sans aucune

[99]

démangeaison malsaine ni susciter de combat pour la chasteté . » Puisque ce n’est plus là qu’un phénomène de nature, seule la puissance qui est plus forte que la nature peut nous en affranchir : c’est la grâce. C’est pourquoi la non-pollution est marque de la sainteté, le sceau de la plus haute chasteté possible, bienfait qu’on peut espérer, non acquérir. Pour sa part, l’homme ne doit rien de moins que rester par rapport à soi-même dans un état de perpétuelle vigilance quant aux moindres mouvements qui peuvent se produire dans son corps ou dans son âme. Veiller nuit et jour, la nuit pour le jour et le jour en pensant au soir qui vient. « Comme la pureté et la vigilance durant la journée disposent à être chaste durant la nuit, de même la vigilance nocturne affermit le cœur et lui prépare des forces pour observer la chasteté durant le

[100]

jour

. » Cette vigilance, c’est la mise en œuvre de la

[101]

« discrimination » dont on a vu qu’elle est au centre de la technologie de soi-même telle qu’elle est développée dans la spiritualité d’inspiration évagrienne. Le travail du meunier qui trie les

grains, du centenier qui répartit les soldats, du changeur qui pèse, pour les accepter ou refuser, les pièces de monnaie, c'est celui-là que le moine doit faire sans cesse sur ses propres pensées pour reconnaître celles qui sont porteuses de tentation. Un tel travail lui permettra de séparer les pensées selon leur origine, de les distinguer selon leur qualité propre, et de dissocier l'objet qui y est représenté du plaisir qu'il pourrait évoquer. Tâche de l'analyse permanente qu'il faut mener [102] sur soi-même et, par le devoir d'aveu, en relation avec les autres . Ni la conception d'ensemble que Cassien se fait de la chasteté et de la « fornication », ni la manière dont il les analyse, ni les différents éléments qu'il y fait apparaître et qu'il met en relation les uns avec les autres (pollution, *libido*, concupiscence) ne peuvent se comprendre sans référence aux technologies de soi par lesquelles il caractérise la vie monastique et le combat spirituel qui la traverse.

*

De Tertullien à Cassien faut-il voir un renforcement des « interdits », une valorisation plus accentuée de la continence complète, une disqualification croissante de l'acte sexuel ? Ce n'est sans doute pas dans ces termes qu'il faut poser le problème.

L’organisation de l’institution monastique et le dimorphisme qui s’établit ainsi entre la vie des moines et celle des laïcs ont introduit, dans le problème du renoncement aux rapports sexuels, des changements importants. Ils ont amené, de façon corrélative, le développement de technologies de soi fort complexes. Ainsi sont apparus, dans cette pratique du renoncement, une règle de vie et un mode d’analyse qui, en dépit de continuités visibles, marquent avec le passé des différences importantes. Chez Tertullien l’état de virginité impliquait une attitude extérieure et intérieure de renoncement au monde, que complétaient des règles de tenue, de conduite et de manière d’être. Dans la grande mystique de la virginité qui se développe à partir du IIIe siècle, la rigueur du renoncement (sur le thème, déjà présent chez Tertullien, de l’union avec le Christ) retourne la forme négative de la continence en promesse de mariage spirituel. Chez Cassien qui, une fois encore, est témoin beaucoup plus qu’inventeur, il se produit comme un dédoublement, une sorte de retrait qui dégage toute la profondeur d’une scène intérieure.

Mais il ne s’agit pas du tout de l’intériorisation d’un catalogue d’interdits, substituant à la prohibition de l’acte celle de l’intention. Il s’agit de l’ouverture d’un domaine (dont des textes comme ceux de

Grégoire de Nysse ou surtout de Basile d'Ancyre soulignaient déjà l'importance) qui est celui de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, avec ses images, ses souvenirs, ses perceptions, avec les mouvements et les impressions qui se communiquent du corps à l'âme et de l'âme au corps. Ce qui est en jeu alors, ce n'est pas un code d'actes permis ou défendus, c'est toute une technique pour surveiller, analyser et diagnostiquer la pensée, ses origines, ses qualités, ses dangers, ses puissances de séduction, et toutes les forces obscures qui peuvent se cacher sous l'aspect qu'elle présente. Et si l'objectif est bien finalement d'expulser tout ce qui est impur ou inducteur d'impureté, il ne peut être atteint que par une vigilance qui ne désarme jamais, un soupçon qu'on doit porter partout et à chaque instant contre soi-même. Il faut que la question soit toujours posée de façon à débusquer tout ce qui peut se cacher de « fornication » secrète dans les replis les plus profonds de l'âme.

Dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de « subjectivation » qui relègue au loin une éthique sexuelle centrée sur l'économie des actes. Mais il faut aussitôt souligner deux choses. Cette subjectivation est indissociable d'un processus de connaissance qui fait de l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique. Si

subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi — indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps ; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. Par ailleurs, cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports aux autres. Et de plusieurs façons : parce qu'il s'agit de débusquer en soi la puissance de l'Autre, de l'Ennemi qui s'y cache sous les apparences de soi-même ; parce qu'il s'agit de mener contre cet Autre un combat incessant dont on ne saurait être vainqueur sans le secours de la Toute-Puissance, qui est plus puissante que lui ; parce que, enfin, l'aveu aux autres, la soumission à leurs conseils, l'obéissance permanente aux directeurs sont indispensables à ce combat.

La subjectivation de l'éthique sexuelle, la production indéfinie de la vérité de soi-même, la mise en jeu de rapports de combat et de dépendance avec l'autre font donc partie d'un ensemble. Ces éléments ont été progressivement élaborés dans le christianisme des premiers siècles, mais ils ont été reliés, transformés, systématisés, par les technologies de soi développées dans la vie monastique.

1. BASILE D'ANCYRE, *De l'intégrité de la virginité*, 1.

2. *Ibid*., 24-29 ; 36-39.

3. *Ibid*., 2 ; 51.

4. *Ibid*., 54 et 55.

5. *Ibid.* , 1.

6. De toutes façons, il indique aussi que ses conseils peuvent valoir pour les lecteurs de rencontre.

7. *« Areskei de toiautê hoian autos autên plasai êthelêsen », ibid*., 17. Le même argument se trouvait chez CYPRIEN, cf. *supra*.

8. La question de la différenciation sexuelle dans les âmes était une vieille question. Ainsi TERTULLIEN [(*Du voile des vierges*, 7-8 ; *De l'âme*, 27, etc.)].

9. BASILE D'ANCYRE, *De l'intégrité de la virginité*, 44-45.

10. *Ibid*., 15.

11. *Ibid*.

12. *Ibid*., 46.

13. *Ibid*., 47.

14. *Ibid*.

15. *Ibid*., 43 ; cf. *ibid*., 13.

16. *Ibid*., 61. Contre l'eunichisme, Basile fait aussi valoir, à partir de considérations physiologiques, les restes de désir qui hantent le corps et sont d'autant plus violents qu'ils ne peuvent trouver d'issue.

17. On verra, plus loin, l'importance de cette question de l'image dans le

sommeil, de la souillure qu’elle entraîne dans le corps, et de la complaisance qui la provoque.

18. *Ibid.*, 13.

19. *Ibid.*, 36.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 27.

22. *Ibid.*, 28.

*1. [Manuscrit : « virginité ».]

23. J. CASSIEN, *Conférences*, XXI, 4.

24. *Ibid.*, XXII, 6.

25. J. CASSIEN, *Institutions*, VI, 4.

26. *Ibid.*, VI, 19.

27. « *Propriae puritatis delectatione subsistit* », J. CASSIEN, *Conférences*, XII, 10.

28. *Ibid.*, XIII, 5.

29. *Ibid.*, XII, 10.

30. *Ibid.*, XII, 11.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, XI, 15.

33. Comme on le verra, seule la grâce peut permettre d’y atteindre, et les tentations elles-mêmes sont peut-être une grâce.

34. *Ibid*., XII, 5.

35. *Ibid*., XII, 14.

36. *Ibid*., XII, 4.

37. *Ibid*., X, 8 : *« Deo jugiter inhaerere »*.

38. *Ibid*., IX, 18 : *« in illius dilectio resoluta atque rejecta »*.

39. *Ibid*., IX, 19.

40. *Ibid*., XI, 13 : *« Quem semel sua virtute possederit, non partem, sed totam ejus occupet mentem »* [« Lorsqu'il s'est emparé d'une âme, il ne la possède pas en partie seulement, mais tout entière », trad. E. Pichery].

41. J. CASSIEN, *Institutions*, I, 11.

42. J. CASSIEN, *Conférences*, XIV, 9. « Il est impossible que l'âme qui n'est pas pure obtienne le don de la science spirituelle » (*ibid*., XIV, 10).

43. *Ibid*., XIV, 14 et 16.

44. *Ibid*., XIV.

45. J. CASSIEN, *Institutions*, V, 33. En VI, 18, Jean Cassien donne une formulation plus prudente : « Il est sans doute possible de trouver des personnes chastes qui ne possèdent pas la grâce de la science, mais il est impossible de posséder la science spirituelle sans une chasteté complète. » En fait, comme le prouve la suite de l'exemple de Théodore, c'est la grâce du Christ qui accorde à sa chasteté ignorante la compréhension des mystères de l'Écriture.

46. *Ibid.* , V, 2.

47. *Ibid*., XII, 15.

48. J. CASSIEN, *Conférences*, IX, 4.

49. J. CASSIEN, *Institutions*, V, 2.

50. Cf. en particulier sAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XXXVIII.

Voir également VII, 17 et 22 ; IX, 24 ; LXXXIV, 3.

51. Cette notion de combat est centrale aussi bien chez Pacôme que chez Évagre.

52. « Après avoir composé quatre livres sur les institutions des monastères, nous nous disposons maintenant […] à engager le combat contre les huit vices principaux », J. CASSIEN, *Institutions*, V, 1.

53. Les expressions concernant la « correction » du combat sont très nombreuses. Ainsi à titre d'exemple *ibid*., V, 17 et 18 ; VI, 5 ; VII, 20 ; VIII, 5 ; IX, 2 ; XI, 19 ; XII, 32.

54. Ainsi à propos du combat contre la gourmandise : « il n'est guère facile d'observer une règle uniforme pour le jeûne. […] Une résistance physique inégale, l'âge ou le sexe peuvent faire varier le temps, la quantité et la qualité de la nourriture ; mais la vertu intérieure de continence impose à tous la même obligation de se mortifier », *ibid.* , V, 5.

55. *Ibid*., V, 12.

56. *Ibid*., V, 19-21.

57. Sur l’histoire de ces listes de péchés capitaux, cf. A. GUILLAUMONT,

[« Introduction » au volume I du *Traité pratique d’Évagre le Pontique*, p. 67 sq.].

58. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 6.

59. [*Ibid.*]

60. [J. CASSIEN, *Conférences*, VIII, 13.]

61. [Cf. *supra.*]

62. *Ibid.* , V, 15.

63. *Ibid*., IV, 7.

64. *Ibid*., IV, 17.

65. Sur tout ceci, cf. [note incomplète].

66. Les sept autres, on l’a vu, sont la gourmandise, l’avarice, la colère, la

[tristesse], l’acédie, la vaine gloire et l’orgueil.

67. Cf. *infra*.

68. *Ibid*., V, 10.

69. J. CASSIEN, *Institutions*, V, et *Conférences*, V.

70. *Conférences*, V, 13-14.

71. *Ibid.* , V, 10.

72. [*Ibid*.]

73. *Ibid.*

74. J. CASSIEN, *Institutions*, XII, 2.

75. J. CASSIEN, *Conférences*, XII, 6. Voir des exemples de la chute dans l'esprit de fornication, due à l'orgueil et à la présomption, in *Conférences*, II, 13 ; et surtout dans J. CASSIEN, *Institutions*, XII, 20 et 21, où les fautes contre l'humilité qu'on doit à Dieu sont sanctionnées par les tentations les plus humiliantes, celles d'un désir *contra usum naturae* et de l'immondicité d'une « passion impure » .

76. J. CASSIEN, *Conférences*, V, 4.

77. J. CASSIEN, *Institutions*, VI, 13.

78. *Ibid*. , V, 8.

79. *Conférences*, V, 19.

80. *Institutions*, VI, 6.

81. *Ibid*.

82. *Conférences*, V, 11.

83. *Ibid*., XII, 2.

84. *Ibid*. Cassien appuie sa tripartition sur un passage de [sAINT PAUL], Épître aux Colossiens, 3, 5.

85. *Didakhê*, II, 2.

86. *Épître du Pseudo-Barnabé*, XIX, 4. Un peu plus haut (X, 6-8), à propos des interdits alimentaires, le même texte interprète l'interdiction de manger de

l’hyène comme prohibition de l’adultère, celle de manger du lièvre comme interdiction de la séduction d’enfants, celle de manger de la belette comme condamnation des rapports buccaux.

87. Ainsi SAINT AUGUSTIN, *Sermon*, 56, 12.

88. *Didakhê*, III, 3.

89. BASILE DE CÉSARÉE, *Exhortation à renoncer au monde*, 5 : « Évite tout commerce, toute relation avec les jeunes confrères de ton âge. Fuis-les comme le feu. Nombreux, hélas, sont ceux que par leur intermédiaire l’ennemi a incendiés et livrés aux flammes éternelles. » Cf. les précautions indiquées dans les *Grandes règles* (34) et les *Règles brèves* (220). Voir également SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Contre les détracteurs de la vie monastique* (P. G., t. 47, col. 319-
386) .

90. J. CASSIEN, *Institutions*, II, 15. Ceux qui enfreignent cette loi commettent une faute grave et sont soupçonnés de *« conjurationis pravique consilii »*. Ces mots sont-ils une manière allusive de désigner un comportement amoureux ou visent-ils le danger de relations privilégiées entre membres de la même communauté ? Mêmes recommandations dans *Institutions*, IV, 16.

91. Le terme utilisé par Cassien pour désigner le fait que l’esprit s’attarde à ces pensées est *immorari*. La *delectatio morosa* sera, dans la suite, une des catégories importantes dans l’éthique sexuelle du Moyen Âge.

92. *Conférences*, XII, 7.

93. *Ibid.*, V, 11 ; et XII, 2. Cf. *supra*.

94. J. CASSIEN, *Institutions*, VI, 10.

95. *Ibid.* , VI, 20.

96. J. CASSIEN, *Conférences*, VII, 1 ; XII, 7. D'autres allusions à ce thème dans J. CASSIEN, *Institutions*, II, 13 ; III, 5.

97. *Ibid.* , XXII, 5.

*2. [Manuscrit : « approcher du », corrigé en 1982 (« Le combat de la chasteté ») par « participer au ».]

98. J. CASSIEN, *Institutions*, VI, 11.

99. *Ibid.* , VI, 22.

100. *Ibid.* , VI, 23.

101. Cf. *supra*.

102. Cf., dans la *Conférence* XXII, 6, l'exemple d'une « consultation » à propos d'un moine qui chaque fois qu'il se présentait à la communion était victime d'une illusion nocturne, et n'osait donc pas prendre part aux saints mystères. Les « médecins spirituels », après interrogatoire et discussions, diagnostiquent que c'est le diable qui envoie ces illusions pour empêcher le moine de parvenir à la communion qu'il désire. S'abstenir était donc tomber dans le piège du diable. Communier malgré tout était le vaincre. Cette décision une fois prise, le diable n'eut plus de raison de provoquer cette impureté

prohibitive.

CHAPITRE III

Être marié

I

LE DEVOIR DES ÉPOUX

On ne trouve pas dans le christianisme ancien des traités du mariage comme on trouve des traités de la virginité ; la vie matrimoniale n'est pas comme telle objet d'une élaboration qui en ferait une pratique spécifique et une « profession » dotée d'un sens spirituel particulier. Pas d'art, pas de *tekhnê* de la vie matrimoniale, si on fait exception du chapitre du *Pédagogue*, étudié plus haut [pp. 15-38], et dont on a vu combien il était proche de la morale ancienne. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'il y a pas de réflexions sur le principe même du mariage, sur sa légitimité ou son acceptabilité : tous les débats autour de l'encratisme, toutes les polémiques avec les gnostiques et les mouvements dualistes sont traversés par cette question du mariage ; le [troisième] *Stromate* de Clément d'Alexandrie, on l'a vu, porte un témoignage précoce sur l'ampleur de ces débats, qui sous des

formes diverses se sont prolongés aux époques suivantes. Mais si la question du « droit » au mariage et de sa valeur relative par rapport à la continence stricte et au célibat est posée très tôt, elle ne débouche pas cependant sur la constitution d'un art de l'existence matrimoniale. Il est significatif, par exemple, que Tertullien pose le problème du principe du mariage dans l' *Adversus Marcionem* — c'est-à-dire dans un texte de contestation théorique contre un adversaire gnostique — et qu'il ne donne de conseils sur la vie matrimoniale qu'à travers des textes qui concernent des manières de vivre hors mariage, virginité ou veuvage *(De virginibus velandis, Ad uxorem, Exhortatio ad castitatem).*

e

C'est surtout à la fin du IV siècle qu'on voit se développer les réflexions et les textes destinés à guider les chrétiens mariés dans leur vie de mariage et dans les rapports qu'ils entretiennent en tant qu'époux. Beaucoup plus nettement qu'auparavant, le mariage se dessine comme profession chrétienne et les relations entre époux deviennent aussi domaine d'analyse, d'exercice, au même titre, bien qu'avec une intensité beaucoup moins grande, que les relations de soi à soi dans l'existence ascétique. Cette évolution peut être rattachée à plusieurs phénomènes.

Il faut y voir d'abord un rapport à l'extrême valorisation de la vie

monastique et de la renonciation radicale au monde, à la fois un effet et un contrepoids. En face des formes d’ascétisme intense qui risquaient de déplacer le centre de gravité du christianisme hors des communautés urbaines, loin de toute vie publique, et du côté de groupes restreints d’élus, il y eut, dans la seconde moitié du IVe siècle, un effort, particulièrement sensible en Orient où le monachisme s’était développé, pour renforcer la signification religieuse de la vie quotidienne, et atténuer ainsi le dimorphisme qui risquait de s’établir dans les modalités de la vie chrétienne. Il ne suffisait plus de dire que la continence n’était pas de précepte et qu’elle n’était pas indispensable pour le salut, il fallait en outre faire apparaître accessibles les valeurs à ceux qui menaient la vie du monde, et donc les règles auxquelles ils devaient se soumettre. Jean Chrysostome revient souvent sur l’idée qu’il ne doit pas y avoir de différence fondamentale entre la vie de l’ascète et celle de l’homme marié : « Un homme qui est dans le monde ne doit avoir sur le moine qu’un seul avantage : celui de pouvoir cohabiter avec son épouse légitime. Il a ce droit-là, mais du reste, il a le même devoir à remplir que le moine[1] . »

Ce texte est révélateur d’un mouvement qui fait refluer vers la vie

du monde un ensemble de valeurs, de préoccupations et de pratiques qui avaient pris une ampleur particulière dans la vie d’ascèse. Rigorisme nouveau ? Peut-être. Mais qu’il faut lire autant comme une diffusion de l’idéal monastique que comme un effort pour en limiter jusqu’à un certain point les effets ; il s’agissait de donner, en face de lui, une intensité religieuse à une vie qui n’imposait pas de pareilles ruptures. De ce transfert, plusieurs grands pasteurs, à la fin du IVe siècle, ont été à la fois les témoins et les agents. Formés à la discipline ascétique, ayant pratiqué pendant un temps le monachisme, ils avaient pu, une fois placés à la tête d’une église, développer une pratique pastorale inspirée de cette expérience première. Ce fut le cas de Basile de Césarée, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse et de Chrysostome lui-même. Dans des conditions bien différentes, saint Jérôme et saint Augustin, en Occident, ont joué un rôle jusqu’à un certain point semblable : ils ont favorisé le développement d’une pastorale qui avait pour objectif d’ajuster à la vie dans le monde certaines des valeurs ascétiques de l’existence monastique, ainsi que les pratiques de direction des individus.

Or ce phénomène ne peut pas être séparé des nouveaux rapports qui s’établissent à la même époque entre le christianisme et l’Empire.

Deux processus se croisent alors. Institution d’abord reconnue, puis officielle, l’Église chrétienne occupe de plus en plus facilement et visiblement des fonctions d’organisation, de gestion, de contrôle et de réglementation de la société. Et la bureaucratie impériale de son côté cherche à accroître de plus en plus, par-dessus les structures [2] traditionnelles, son emprise sur les individus . Au point de croisement de ces deux processus, on voit se produire cet effet paradoxal : des pratiques et des valeurs qui avaient été développées ou intensifiées dans des modes de vie en rupture explicite avec le monde et la société civile se mettent à jouer, non sans atténuation et modification, dans des formes institutionnelles soutenues ou appuyées par l’organisation de l’État et des structures politiques générales. Il se produit ainsi une double pression : l’une venant du renforcement de l’idéal ascétique, hors des formes traditionnelles de la vie sociale et même contre elles ; l’autre venant de l’appui réciproque que sont susceptibles de se donner [3] les institutions ecclésiastiques et les structures de l’État . La vie des individus, dans ce qu’elle peut avoir de privé, de quotidien et de singulier, se trouve ainsi devenue objet, sinon d’une prise en charge, du moins d’un souci et d’une vigilance qui ne sont sans doute

semblables ni à ceux que pouvaient assurer les cités hellénistiques, ni à ceux qu'exerçaient les premières communautés chrétiennes.

Il y a là une nouveauté qu'il serait difficile de contester. Ce n'est pas, cependant, qu'une rupture brusque se soit produite. Un des traits les plus marquants de cette pastorale de la vie quotidienne, c'est que, sur plusieurs points importants, elle est en continuité avec la morale philosophique telle qu'on a pu la rencontrer chez Plutarque, Musonius, Sénèque ou Épictète. Si bien que, même là où les références explicites aux auteurs païens ont presque disparu — elles sont très sensiblement moins nombreuses et moins positives par exemple chez Chrysostome que chez Clément d'Alexandrie deux siècles plus tôt —, on peut noter la permanence ou la résurgence de thèmes caractéristiques de la philosophie hellénistique. Mais, d'une part, ces thèmes sont réinscrits dans un contexte théologique particulier, ils sont liés à des valeurs et à des pratiques dont l'ascétisme, aussi atténué qu'il soit, se réfère malgré tout, de façon plus ou moins directe, à l'exigence générale de mourir au monde ; ils s'articulent [d'autre part] sur des relations d'autorité de type pastoral. Pour toutes ces raisons, les éléments communs à la morale philosophique de l'Antiquité et à l'éthique chrétienne ont eu des effets différents. À quoi il faut ajouter que l'extension du christianisme, sa constitution comme religion d'État

et l’importance des institutions ecclésiastiques — après tout, le christianisme fut la première religion à s’organiser en Église — lui ont donné une capacité de pénétration beaucoup plus grande que la philosophie de l’Antiquité, même sous ses formes populaires. Là encore, il ne faut pas forcer les choses. Le christianisme, surtout dans ses exigences morales quotidiennes, n’est pas devenu, au début du Ve siècle, une règle de vie reconnue et pratiquée par tous ; il ne l’a d’ailleurs jamais été tout au long de son histoire. Mais il portait une exigence d’universalité, et celle-ci était appuyée sur un support institutionnel qui en faisait autre chose qu’un principe général (comme pouvait l’être l’éthique stoïcienne par exemple) : une possibilité effectivement mise en œuvre de généralisation indéfinie. Dans cette éthique, le mariage — les relations entre époux, la constitution et le maintien de la famille autour du couple — constitue sans doute une des pièces essentielles. La première raison en est qu’entre l’existence ascétique et la vie dans le monde la différence la plus sensible tenait au mariage. « Vous vous trompez grandement et faites une lourde erreur si vous croyez qu’autre chose soit exigé de l’homme du monde et autre chose du moine ; la différence entre eux est que l’un est marié et l’autre non ; pour tout le reste ils sont soumis à

4

des obligations communes . » Il s'agira donc de définir, à propos de cette différence elle-même et là où elle joue de la façon la plus significative — les rapports sexuels entre époux —, l'ensemble des règles et pratiques qui doivent être appliquées pour que la moins ascétique de ces deux formes de vie ne soit pas déchue de toute valeur religieuse ni privée de l'espoir du salut. Mais d'autre part le développement de l'administration impériale et l'effacement progressif des pouvoirs traditionnels donnaient à la famille, entendue comme cellule matrimoniale, un rôle de plus en plus important : ils la faisaient apparaître comme l'élément de base de la société et le point d'articulation premier entre la conduite morale des individus et le système des lois universelles. Si bien qu'on arrive à ce résultat qui peut sembler paradoxal au premier regard : entre l'intensification de l'ascétisme et l'extension des structures étatiques, la cellule familiale, les relations entre époux, la vie quotidienne du couple et jusqu'à son activité sexuelle deviennent des enjeux importants.

Ne l'étaient-ils pas déjà dans *La République* et *Les Lois*, ou dans *La Politique* d'Aristote ? C'est certain. Mais sur un autre mode. Ce que montre l'examen des textes chrétiens consacrés à ce problème vers la

e

e

fin du IV siècle et le début du V , c’est que, contrairement à ce qui se passait chez les Grecs classiques, et contrairement aussi à ce que laissent supposer les interprétations courantes, ce n’est pas en tant qu’ils peuvent et doivent être procréateurs que les rapports sexuels entre époux sont devenus importants.

Je réserve à un dernier chapitre la conception de saint Augustin. À la fois parce qu’elle constitue le cadre théorique le plus rigoureux qui permette de donner place simultanément à une ascèse de la chasteté et à une morale du mariage. Et parce que, ayant servi de référence constante à l’éthique sexuelle du christianisme occidental, elle sera le point de départ de l’étude suivante. Dans le chapitre que voici, j’étudierai l’art de la vie matrimoniale tel qu’on peut le trouver à la fin

e

du IV siècle, dans la littérature homélitique, qui était un des instruments principaux de l’activité pastorale. Et pour éviter la dispersion dans cette littérature immense, je prendrai, pour référence privilégiée, les homélies de Chrysostome. Non sans souligner qu’il appartient, avec les accents qui lui sont propres, à tout un courant. Beaucoup des idées qu’il formule à propos du mariage, on les retrouverait chez des contemporains parfois proches comme Grégoire

de Nysse ou plus lointains comme saint Jérôme. Certaines ont leur point de départ chez Origène. Ce n’est donc pas à un Chrysostome fondateur d’une nouvelle éthique du mariage que je me référerai, mais à Chrysostome comme témoin et exemple d’une pastorale de la vie des conjoints qui était déjà fort développée à l’époque où il écrit. Ajoutons que Chrysostome a connu et pratiqué la vie monastique avant de revenir à Antioche ; que les textes qu’il a écrits dans les années qui ont suivi son retour sont fortement marqués par ces pratiques ascétiques — comme l’ *Adversus oppugnatores vitae monasticae* [Contre les ennemis de la vie monastique] ; qu’il a écrit son traité *De la virginité*, vers 382, sous cette inspiration ; qu’ayant exercé diverses charges pastorales, depuis le diaconat à Antioche jusqu’à l’épiscopat à Constantinople, l’essentiel de son œuvre est (à partir de 386) consacré à la prédication et aux homélies. Et qu’enfin il a très fréquemment donné des avis concernant la manière de se conduire dans l’état de mariage : certaines de ses homélies — en particulier la vingtième sur l’Épître aux Éphésiens, la dix-neuvième sur la première Épître aux Corinthiens, la dixième sur l’Épître aux Colossiens, la quatrième de celles qui commentent le texte *Vidi Dominum*, enfin les trois qu’il a prononcées à Constantinople au tout début du Ve siècle, et qu’on a l’habitude

5

d'appeler les *Trois homélies sur le mariage* — constituent de véritables petits traités de l'état matrimonial. Une multiplicité de questions très concrètes y est envisagée : comment élever les enfants en vue du mariage, comment choisir une épouse, comment doit se dérouler la cérémonie du mariage, comment se conduire avec sa femme dans la vie de tous les jours, à quel principe d'économie soumettre les relations sexuelles, etc.

Ces textes sont souvent opposés au *De virginitate*, et aux formules dépréciatives qu'il y emploie contre le mariage : longue description de ses inconvénients, affirmation constante de la supériorité de la virginité, thème que le temps étant désormais « venu à son terme », « le

[6]

moment n'est plus de songer au mariage »

. Le problème n'est pas ici

de jauger la consistance de la pensée de Chrysostome. Je rappellerai seulement à titre préalable un certain nombre de propositions qu'on trouve clairement formulées dans ce texte pourtant si ascétique : que le mariage ne saurait être considéré comme un mal en lui-même (la virginité, dans ce cas, n'aurait pas à être honorée) ; que Dieu, même s'il désire qu'on s'en abstienne, ne l'interdit en aucune manière ; que le

bon mariage implique des relations d’amitié qui en assurent la paix ; que la femme a à l’égard de son mari des devoirs dont même les

7

légitimes soucis de mortification ne sauraient la dispenser . Quels que soient les déplacements d’accent et même la thématique nouvelle que Chrysostome développera dans sa pastorale du mariage, on a là les propositions charnières qui permettent de l’articuler sans contradiction avec les textes chantant le renoncement définitif au mariage.

Il n’en demeure pas moins qu’on peut relever dans cette pastorale deux grands axes de tension.

Le premier est caractérisé par la coexistence, dans la conception du lien matrimonial, entre une théologie complexe des relations entre l’Église et le Christ, et une sagesse dont les préceptes sont très proches de ceux qu’on a rencontrés chez plusieurs moralistes de l’Antiquité païenne.

Cette tension apparaît clairement dans certains passages comme celui de la troisième *Homélie* sur le mariage qui traite de la force vive qui attire l’un vers l’autre un jeune homme et une jeune fille, et de la solidité du lien qui se forme entre eux. La naissance, une longue habitude de vie commune avaient jusque-là lié les enfants à leurs

8

parents . Et voilà que soudain, mis en présence, un garçon et une fille, oubliant ces attaches, sentent naître un lien plus fort que le précédent, malgré tant d’années de familiarité. Il y a là comme le recommencement de ce qui se passait au premier âge, lorsque avant même de savoir parler le petit enfant savait reconnaître ses parents : « Ainsi l’époux et l’épouse, sans que personne les rapproche, les exhorte, les instruise de leurs devoirs, n’ont qu’à se voir pour être

[9]

unis

. » Et comme s’ils reconnaissaient eux-mêmes le caractère impérieux et la haute valeur de ce lien si soudain, les parents n’en éprouvent « ni regret, ni dépit, ni douleur » ; loin de là, ils rendent grâce. Et se référant à l’Épître aux Éphésiens, Chrysostome ajoute : « Paul remarquant tout cela, considérant que les deux époux quittent leurs parents pour s’attacher l’un à l’autre et qu’une si longue habitude a dès lors moins d’empire que cette décision fortuite, réfléchissant de plus que ce n’est pas là un fait humain […], Paul, en conséquence, a

10

écrit : *Voilà le grand mystère* . » Mystère dont une des *Homélies* sur l’Épître aux Éphésiens indique clairement les trois formes visibles. Il s’agit d’une force qui, dans la nature, est plus forte que toutes les autres

forces : plus impérieuse, plus tyrannique que celles qui peuvent nous lier aux autres hommes ou nous faire désirer les choses ; *epithumia* qui paradoxalement joint deux qualités d'ordinaire incompatibles : durée

11

et vivacité . Et d'autre part, il s'agit d'une force qui, si elle apparaît soudain, était cachée au fond de nous-mêmes ; elle est « tapie dans

12

notre nature », et nous n'en avons pas conscience . Enfin, pour désigner la nature de ce lien, Chrysostome emploie simultanément deux termes, qu'on retrouve soit ensemble, soit séparément, dans bien d'autres de ses textes : *sundesmos*, l'attache, la chaîne qui lie par la contrainte ou du moins l'obligation deux individus (Chrysostome utilise souvent le mot *desmos* en rapport avec le thème de la servitude) ; et *sumplokê*, l'entrelacement, l'intrication qui unit deux substances et deux corps et tend à former une nouvelle unité.

Comment a pu se glisser à notre insu, dans notre nature, une force qui l'emporte sur la nature elle-même ? Dans cet amour qui porte l'homme et la femme l'un vers l'autre pour constituer une union durable, dans ce « mystère » dont parlait saint Paul, Chrysostome voit la marque de la volonté de Dieu.

13

De sa volonté d’abord comme Créateur . C’est à partir de l’homme et de sa chair même qu’il a façonné la femme. Issus de la même substance, Adam et Ève étaient substantiellement unifiables. Et leurs descendants sont encore de la même substance. « Aucune essence étrangère ne peut donc pénétrer dans la nôtre. » Tout au long des générations, l’humanité est restée liée à elle-même, et limitée à sa propre substance. Dans ce rapport à l’unité primitive, d’où le genre humain est parti sans en sortir jamais, l’inceste joue deux rôles. Inévitable à l’origine des temps, il est ontologiquement valorisé, puisqu’il rapporte tous les individus à l’identité d’une seule et même substance. En permettant que « l’homme épousât sa propre sœur, ou

[**14**]

plutôt sa fille, ou plutôt encore sa propre chair »

, Dieu a construit

l’humanité comme un arbre ; et il lui a donné la même beauté qu’aux grands arbres : pour des rameaux innombrables, une seule racine. Aussi dispersés que soient les hommes aujourd’hui, ils restent par cette racine unis et associés. Bienheureux inceste qui nous rend tous parents. Mais son interdiction aujourd’hui n’est pas en contradiction avec ce principe premier. Elle ne fait au contraire qu’en suivre la conséquence et en multiplier les bénéfices. Chrysostome explique qu’en empêchant

désormais les hommes d’épouser leurs sœurs et leurs filles, en les obligeant à tourner vers l’extérieur cette force qu’ils tiennent de leur origine commune, Dieu fait que leur affection ne se concentre pas sur un objet unique. Le lien de parenté primitive est en quelque sorte réactualisé avec ceux qui ne sont pas nos parents immédiats. De ne pas pouvoir épouser nos sœurs nous contraint à nous lier avec des

15

étrangers, c’est-à-dire à nous re-lier avec des parents inconnus .

Mais la force qui lie hommes et femmes n’est pas seulement la trace d’une origine. Elle est aussi la figure d’une autre union : celle qui lie le Christ à l’Église. Rédemption en train de s’accomplir, et non plus Création. Après avoir évoqué le lien qui s’établit si brusquement entre un homme et une femme, rompant le long attachement aux parents, Chrysostome poursuit en disant que c’est de la même façon que le

[**16**]

Christ « a quitté son Père pour descendre jusqu’à l’Église »

: « Tu

sais maintenant quel mystère est le mariage, de quelles grandes choses

[**17**]

[**18**]

il est le symbole

. » Cette idée vient d'Origène

. Elle fait du

mariage la figure qui représente de façon sensible le lien que le Christ

établit à l'Église : il est l'Époux, il est l'âme et il est la tête ; il est celui

[19]

qui commande

, tandis qu'elle est la fiancée ; elle est le corps de son

âme et le membre de son corps ; elle doit lui obéir. Il est venu jusqu'à

elle, par amour, alors que les hommes la haïssaient, l'abhorraient,

20

l'insultaient . Il l'a acceptée avec tous les défauts qu'elle pouvait avoir,

toutes les souillures qu'elle portait ; mais c'est pour veiller, l'enseigner,

l'éclairer et finalement la sauver. En époux parfait, il s'est sacrifié pour

21

elle, souffrant tout et déchiré mille fois . Mais en retour le lien du

Christ à l'Église sert de modèle à tout mariage : c'est la même

obéissance qui doit lier la femme à l'homme ; la même prééminence

de lui sur elle ; la même tâche d'éducation, et la même acceptation du

sacrifice pour la sauver. Le lien matrimonial doit sa valeur au fait qu'il

reproduit, à sa manière, la forme d'amour qui attache, l'un à l'autre, le

[22]

Christ à l'Église. « Le ménage est une petite Église

. »

Double fondement théologique du lien entre mari et femme : sur la Création d'une part et sur la Rédemption de l'autre, sur l'unité substantielle de la chair d'un côté et sur l'Incarnation de l'autre, sur l'origine des temps et sur l'approche de leur fin. Cela permet à Chrysostome de rapprocher la valeur du mariage de celle de la virginité. Ou plus exactement de ne pas penser le mariage comme étant simplement une incapacité à mener la vie de continence absolue. Il est possible désormais de donner directement au mariage une valeur positive, même si elle n'est pas aussi élevée. La virginité restitue l'état paradisiaque en réalisant sur terre une vie angélique ; le lien matrimonial fait moins sans doute, mais il rappelle l'unité de substance de la Création. La virginité fait de l'âme l'épouse du Christ ; le mariage, lui, est l'image de l'union de l'Église avec le Sauveur. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Chrysostome, que le *De virginitate* fait passer facilement pour un contempteur du mariage, promettre aux gens mariés des mérites et des récompenses qui sont eux aussi très élevés. Une vie de mariage, si elle obéit aux préceptes, « n'est guère inférieure à la vie monastique ; de tels époux auront peu à envier aux

23

célibataires » . Ou encore : si vous usez comme il faut du mariage, « vous occuperez la première place dans le royaume des cieux, et vous

24

jouirez de tous les biens » .

Cette promotion spirituelle du mariage appelle tout un développement de réflexions sur la vie matrimoniale ; elle autorise un art des relations entre mari et femme qui fait face à la *tekhnê* de l'existence virginale et, sans prétendre en rejoindre jamais la hauteur, lui fait jusqu'à un certain point équilibre. Or ce qui caractérise ces règles de la vie matrimoniale, c'est leur grande proximité par rapport à celles qu'on pouvait rencontrer chez les moralistes de l'époque impériale, ou chez Clément d'Alexandrie dont on a vu tout ce qu'il empruntait à ceux-ci. En ce sens, on a l'impression que la justification théologique du mariage, en permettant d'éviter les excès de l'encratisme et surtout les conséquences du dualisme implicite dans le refus de toute conjugalité, a permis de donner un fondement à toute une éthique du mariage déjà courante ; et donc de poursuivre le mouvement (déjà sensible chez Clément d'Alexandrie) d'acclimatation de la morale païenne du mariage dans le christianisme. Et en effet (sauf sur un point capital, qu'il faudra analyser longuement par la suite), la haute théologie de la conjugalité s'articule, chez Jean

Chrysostome, sur des préceptes de vie matrimoniale étonnamment proches de ceux que Musonius, ou Sénèque, ou Épictète, ou Clément d’Alexandrie avaient rendus familiers. Certains accents sont modifiés, la plupart des développements plus amples, les valeurs de charité plus soulignées. Mais on retrouve les mêmes thèmes fondamentaux.

— Principe de l’inégalité naturelle. Dieu en créant l’homme le premier et en lui donnant la femme « comme aide », selon le texte de la Genèse, a bien marqué que l’homme occupe le premier rang, et qu’il est destiné à commander. Il est la tête : « Représentons-nous le mari comme tenant le rang de chef ; la femme, comme occupant la place du corps […]. Paul assigne à chacun sa place ; à l’un l’autorité et

[25]

la protection, à l’autre la soumission

. »

— Principe de complémentarité, qui donne un contenu positif à cette inégalité, qui permet de la faire fonctionner comme un principe d’ordre dans la vie conjugale, et d’assurer la bonne entente alors qu’elle pourrait être l’occasion de conflit : « Attendu que deux sortes d’affaires se partagent notre vie, les affaires publiques et les affaires privées, le Seigneur a divisé la tâche entre l’homme et la femme : à celle-ci il a départi le gouvernement de la maison, à celui-là toutes les

affaires de l’État. » L’homme lance le javelot ; la femme manie la quenouille. L’un participe aux délibérations publiques ; l’autre fait triompher ses avis à la maison. Il gère les deniers publics ; elle élève les enfants qui sont à leur façon un « trésor précieux ». Ainsi Dieu a-t-il évité « de donner les deux aptitudes à la même créature, de peur qu’un des deux sexes ne fût éclipsé par l’autre et ne parût inutile ; il n’a pas voulu non plus faire la part égale aux deux sexes, de peur que cette égalité n’engendrât des conflits et que les femmes n’élevassent leurs prétentions jusqu’à disputer aux hommes le premier rang ; mais conciliant le besoin de paix avec les convenances de la hiérarchie, il a fait de notre vie deux parts dont il a réservé à l’homme la plus essentielle et la plus sérieuse en assignant à la femme la plus petite et la plus humble ; de telle sorte que les nécessités de l’existence nous la fassent honorer, sans que l’infériorité de son ministère lui permette

26

d’entrer en révolte contre son mari ».

Pour que cette complémentarité puisse jouer comme il faut, il ne convient pas d’épouser une femme plus riche que soi. Car celui qui épouse une femme fortunée prend « un souverain », s’il choisit une plus pauvre, au contraire, il trouve en elle « une auxiliaire, une alliée […]. La gêne que cause à l’épouse sa pauvreté lui inspire toutes sortes

de soins et d’attentions pour son mari, l’obéissance, une soumission

27

parfaite, et supprime toutes les causes de disputes » .

— Principe du devoir d’enseignement lié au respect de la pudeur.

Puisqu’il est la tête, le mari doit guider la femme, lui servir d’éducateur et la former aux vertus. « Que, l’entourant d’un pieux respect dès le premier soir qu’elle a mis le pied chez lui, il lui enseigne la tempérance, la modestie, la douceur, à mener une vie toujours honnête, à ne pas aimer l’argent, à pratiquer la philosophie

[28]

chrétienne, à ne pas charger d’or ses oreilles, son visage, son cou

. »

« Profitez, pour lui tracer des règles de conduite, du temps où la honte, semblable à un frein, l’empêche de se plaindre, de réclamer […]. Quel temps pourrait être mieux choisi pour l’éducation d’une femme, que celui où elle rougit encore devant son mari, et n’a pas cessé de le craindre ? Usez de l’occasion pour lui tracer son devoir, et de toute

29

manière, de bon gré ou à contrecœur, elle vous obéira . » On le voit : s’il est du droit et du devoir du mari d’enseigner son épouse, il y a en revanche un domaine où l’ignorance doit être respectée : c’est tout ce

qui touche la pudeur. Conseil de prudence que donnaient aussi les

[30]

moralistes anciens : « Laissez-lui longtemps ses craintes pudiques, ne les chassez pas d'un coup […]. Respectez d'abord sa réserve ; n'imitez pas l'empressement déréglé de certains hommes ; sachez attendre

[31]

longtemps, vous vous en trouverez bien . »

— Principe de la permanence du lien et de la réciprocité des obligations. Le lien du mariage est établi une fois pour toutes et, sauf

[32]

adultère , il ne saurait être rompu. Encore faut-il bien comprendre que ce n'est pas seulement le fait que la femme soit mariée qui constitue une relation sexuelle en adultère. Les lois n'en jugent point ainsi, c'est vrai. Mais « la loi de Dieu » l'affirme, dit Chrysostome qui sur ce point encore retrouve les conceptions d'auteurs comme

[33]

Musonius . « Beaucoup de gens s'imaginent qu'on ne se rend adultère que par la séduction d'une femme en puissance de mari. Et moi je prétends que quiconque, étant marié, a des rapports coupables et illicites avec une femme, fût-ce une fille publique, une servante, une

personne quelconque non mariée, commet un adultère. En effet, ce n’est pas seulement la personne déshonorée, c’est encore l’auteur de

34

son déshonneur dont la qualité constitue l’adultère . » Et encore : « Si ta femme est venue à toi, si elle a quitté son père, sa mère et toute sa famille, ce n’est pas pour que tu l’outrages, pour que tu lui substitues

35

une vile courtisane . » Ce lien intangible, et que souille même un rapport épisodique avec une esclave, on comprend que la mort ne puisse le défaire entièrement. Sur le remariage, Chrysostome a la même position de réprobation prudente que la plupart des auteurs chrétiens, et que plusieurs auteurs néo-stoïciens. Il n’est pas

36

absolument interdit (surtout si on est jeune) de se remarier . Mais il vaut mieux cependant « attendre la mort, rester fidèle à ses engagements, garder la continence, demeurer auprès de ses enfants, et

[37]

mériter ainsi une part plus abondante dans les bontés de Dieu »

.

— Principe d’un lien affectif qui constitue à la fois le but et la condition permanente du bon mariage. S’il faut choisir avec tant de

e

soins celle qu'on doit épouser (une grande partie de la III *Homélie* sur le mariage est consacrée à définir les principes de ce choix), c'est qu'il faut pouvoir l'aimer : à prendre celle qu'il faut, « nous n'y gagnerons point seulement de ne la répudier jamais, mais encore de l'aimer avec

[**38**]

une profonde tendresse »

. Un passage du petit traité *Sur le mariage unique* (il daterait de la même époque que celui sur la virginité) propose de cette affection, dont il fait d'ailleurs un des points positifs du mariage, une interprétation très terre à terre : l'homme aime ce dont il est maître, et surtout ce dont il est le seul et premier maître ; ainsi pour les vêtements, les meubles. À plus forte raison doit-il en être ainsi quand il s'agit de la femme (« le bien le plus précieux pour l'homme »). Quand on sait qu'on en est le premier et exclusif possesseur, on la reçoit avec « empressement », « affection »,

39

« bienveillance » . C'est évidemment une autre tonalité qu'on trouve dans les homélies plus tardives. Et en particulier dans ce discours fictif adressé à la jeune épousée par un mari chrétien idéal. L'affection n'y est pas référée à un rapport de possession et de maîtrise, mais à une

certaine forme de relation d’âme à âme, qui comporte plusieurs aspects : reconnaissance des qualités d’âme de la femme ; désir de conquérir son affection ; volonté de n’avoir avec elle qu’une seule et même pensée ; et conscience que la définitive union ne pourra se produire que dans la vie future. Et du moment que c’est là l’objectif final du mariage, la vie d’ici-bas compte peu et le mari se trouve prêt à sacrifier, à cette fin, sa propre vie : « J’ai tout dédaigné pour ne voir que les qualités de ton âme, que j’estime au-dessus de tous les trésors […]. Voilà pourquoi je me suis attaché à toi ; voilà pourquoi je t’aime et te préfère à ma propre vie, car la vie présente n’est rien ; mais je t’adresse mes prières, mes recommandations, et je fais tout pour qu’il nous soit donné, après avoir passé la vie actuelle dans un mutuel amour, d’être encore réunis et heureux dans la vie future […]. Ton affection me plaît par-dessus tout, et rien ne me serait aussi pénible que d’avoir en quoi que ce soit une autre pensée que la tienne. Quand il me faudrait tout perdre, devenir plus pauvre qu’Irus, encourir les plus extrêmes périls, tout souffrir, rien ne me coûtera, rien ne m’effraie pourvu que je

[**40**]

possède ton amour

. » Et le texte se termine, de façon très

caractéristique, par la formule qui est exactement inverse de celle par

laquelle, chez Xénophon, s'ouvrait un discours analogue. Dans celui-ci le mari était supposé dire à l'épouse que s'il l'avait choisie et si ses parents à elle l'avaient donnée à lui, c'était en vue du bien de leur

[41]

maison et de leurs futurs enfants

. Chez Chrysostome, le mari ne souhaite avoir des enfants que lorsque cette réunion des âmes, préfiguratrice de l'union dans l'au-delà, sera réalisée : « Je désirerai

42

avoir des enfants, quand tu auras de la tendresse pour moi . »

Le respect de ces principes doit constituer, selon Chrysostome, le fondement d'une règle de vie matrimoniale, d'un « savoir-être marié ». Ainsi sera assurée la tranquillité de l'âme, alors que les amours extérieurs, et ceux, surtout, qu'on trouve auprès des prostituées, sont nécessairement empoisonnés. Avec celles-ci, en effet, « tout est amertume et dommage » : dépenses, humiliations, sortilèges et philtres ; « Si vous recherchez le plaisir, fuyez les courtisanes. » En revanche, chez toi, auprès de ta femme, « tu trouves à la fois plaisir, sûreté, délassement, respect, considération et bonne conscience […]. Quand tu as sous la main une source d'eau limpide, pourquoi courir à

43

un marais fangeux ? ». À cette paix de l’âme correspondent le bon ordre et la prospérité de la maison : « Quand un général a fortement organisé son armée, aucun ennemi n’ose l’attaquer : il en est de même ici ; lorsque femme, enfants, serviteurs, concourent au même but, une parfaite concorde règne dans le ménage […]. Veillons donc avec grand

[44]

soin sur nos femmes, nos enfants, nos serviteurs . » Le lien entre les époux constitue, pour l’ordre général de la maison, un modèle que les enfants et les serviteurs reprennent à leur tour. De sorte que si ce lien est solide, et s’il prend appui sur l’amour, la mesure, le respect, l’autorité reconnue, tout l’entourage en tirera le bénéfice : « Que devront être les enfants issus de parents aussi vertueux ; les esclaves attachés au service de tels maîtres ; enfin, tout ce qui les approche ! […] En général, les serviteurs se modèlent sur leurs maîtres, affectent leurs passions, aiment ce qu’ils leur ont appris à aimer, prient comme

[45]

eux, vivent comme eux . » La maison, aménagée à partir et autour d’un lien conjugal lui-même élaboré à partir de telles règles éthiques, pourra constituer l’abri dont l’homme éprouve le besoin contre les agitations du monde extérieur. « Ce n’est pas une affaire de peu d’importance qu’un mariage selon les règles ; et mille infortunes

attendent ceux qui n’en usent point comme il convient […]. En effet, l’époux qui se conforme aux lois conjugales trouve dans sa maison, dans sa femme, une consolation, un asile contre tous les maux, publics ou autres, qui peuvent le frapper. Au contraire, celui qui traite légèrement et sans réflexion cette seule affaire, quand la place publique serait pour lui sans orages, ne verra plus en rentrant chez lui que récifs et rochers dangereux [46]. »

Kalon ho gamos, disait déjà le traité *De la virginité*. Si beau et si important que Chrysostome (qui par ailleurs encourage les parents à ne pas s’opposer à leurs enfants s’ils veulent renoncer au monde) estime qu’il faut préparer les adolescents au mariage. Une partie de la IXe *Homélie* sur la Ire Épître à Timothée est consacrée à ce thème. « La jeune fille doit sortir de la maison paternelle pour se marier, comme un athlète sort de la palestre, formée et exercée [47]. » Cette préparation est celle qu’il faut donner à des âmes et des corps « difficiles à dompter » et qui demandent « surveillants, précepteurs, instituteurs,

[48]

gardiens et gouverneurs »

. La part essentielle de cette préparation

consistera à empêcher les garçons et les filles d'avoir des relations

sexuelles avant le mariage. Et cela pour deux raisons : parce que « celui

qui est plein de réserve avant le mariage le sera bien davantage après ;

et celui qui, avant le mariage, a fréquenté les courtisanes en fera de

même quand il sera marié » ; mais aussi parce que, de s'être ainsi

réservé pour cette relation du mariage qui sera la première, chacun des

49

deux époux aura pour l'autre « une affection plus vive » . Préparation

à l'amour par la chasteté ; mais il serait imprudent qu'elle dure plus

[50]

longtemps : « Marions-les de bonne heure

. » Ou, comme

Chrysostome le dit ailleurs : « Voyant comment brûle cette fournaise,

efforçons-nous […] de les engager conformément à la loi de Dieu,

51

dans les liens du mariage . »

On le voit : lorsque Chrysostome, tempérant certains aspects de ses

premiers écrits, met en face de la virginité la famille conjugale

convenablement réglée, et lorsqu'il en fait un lieu de tranquillité privée

opposé aux agitations publiques et susceptible de conduire au bien qu'on recherche, il n'y a là rien qui soit, en son principe, spécifiquement chrétien. Tous ces thèmes étaient déjà formés. Sans doute ne faut-il pas méconnaître que Chrysostome les réinscrit dans des références proprement chrétiennes : la hiérarchie « naturelle » entre l'homme et la femme, il la rapporte à la Création ; dans les vertus du mariage, il voit la promesse de récompenses futures — « par là, nous pourrons plaire au Seigneur, passer vertueusement toute la vie présente, et obtenir enfin les biens promis à ceux qui aiment Dieu »[52] ; et les prospérités d'une vie conjugale bien réglée sont pour lui l'effet d'une bénédiction[53].

Il y a cependant une différence — elle est capitale — qui empêche de placer Chrysostome et tous ceux qui font les mêmes analyses que lui au IVe siècle dans la simple continuité de Clément d'Alexandrie et à plus forte raison des moralistes de l'Antiquité. C'est la question des relations sexuelles dans le mariage. Et plus précisément le refus de faire de la procréation une des fins essentielles du mariage, joint à l'affirmation que les relations sexuelles sont, entre époux, objets

d’obligation.

Le mariage n’a pas pour fin la procréation. En fait, Chrysostome ne dit pas les choses ainsi. On trouve trois séries de formulations. Dans les unes, énumérant les fins pour lesquelles Dieu a instauré le mariage, il se contente de ne faire aucune mention de la procréation. Pourquoi, demande-t-il dans la IIIe *Homélie* sur le mariage, Dieu a-t-il donné aux hommes cette institution ? « Afin que nous évitions les fornications, afin que nous réprimions notre concupiscence, afin que nous vivions dans la chasteté, afin que nous nous rendions agréables à Dieu en nous contentant de notre propre femme [54]. » Dans d’autres textes, Chrysostome met bien la procréation parmi les fins du mariage, mais dans une position seconde et à titre uniquement provisoire. C’est la thèse du *De virginitate* : « Le mariage a certes été donné en vue de la procréation, mais beaucoup plus encore pour apaiser le feu du désir inhérent à notre nature. Paul l’atteste quand il dit : “*Pour éviter la fornication, que chacun ait sa femme*”, il ne dit pas : pour faire des enfants. Et quand il invite (mari et femme) à reprendre la vie commune, ce n’est pas pour qu’ils aient nombreuse descendance [55]. » Mais les

Homélies sur le mariage ne disent guère autre chose : « Il y a deux raisons pour lesquelles le mariage a été institué : c’est afin que nous soyons continents, et afin que nous soyons pères. Mais de ces deux

56

motifs, le plus important est celui de la continence » ; et après avoir expliqué les raisons de cette importance et les motifs qui ont fait que Dieu a instauré le mariage, il en conclut que celui-ci n’a qu’une fin et une seule : empêcher la fornication. Ainsi, au terme de l’analyse, la procréation a disparu. Enfin on trouve aussi chez Chrysostome le refus d’établir une corrélation théologique entre mariage et procréation. Celui-là peut être parfaitement valable sans donner lieu à aucune naissance, et d’ailleurs, sans la volonté de Dieu, il ne serait pas en lui-même capable de peupler la terre. Quant à celle-ci, Dieu pourrait parfaitement l’assurer sans passer ni par le mariage ni par les liens du

57

corps .

Cette dissociation est importante si on se rappelle avec quelle insistance avait été soulignée dans toute la culture hellénique le lien entre le mariage et la *paidopoiia*, la fabrication d’enfants : qu’on se souvienne du Pseudo-Démosthène disant que les épouses sont faites pour donner une descendance légitime et que l’état de mariage se

reconnaît à ce qu’on procrée des enfants à soi ; qu’on se souvienne aussi de tous les philosophes faisant de la procréation la fin essentielle [58] du mariage . La position de Chrysostome a de quoi surprendre, quand on songe que Clément d’Alexandrie avait repris, comme une [59] évidence, cette thèse ancienne , mais elle a de quoi surprendre également si on songe que très tôt, et d’une façon générale dans le christianisme à partir d’Augustin, la procréation apparaîtra de nouveau au premier plan de la théologie du mariage et de l’éthique sexuelle ; elle sera définie, à côté du sacrement et de la fidélité, comme l’un des biens du mariage et comme la première des finalités légitimes que peut se proposer l’acte sexuel entre époux. Chrysostome est-il une exception ? Marque-t-il simplement un épisode, un instant de flottement que la doctrine et la pratique ne retiendront pas ? Exception, certainement pas : car d’Origène jusqu’à lui, le mariage a été envisagé, non pas en fonction de ses fins procréatrices, mais dans sa position hiérarchique par rapport à la virginité et au célibat volontaire ; c’est la question de la continence, non des enfants, qui a été le point essentiel du débat. Chrysostome doit être considéré comme appartenant à tout ce courant de pensée dont saint Jérôme est le

témoin en Occident, et le problème qui s’est posé à lui est celui-ci : comment établir une pastorale des rapports conjugaux (dont on ne peut plus se dispenser au nom d’une valorisation unilatérale de l’ascétisme) à partir d’une morale de la continence ? Et si ce courant lui-même constitue un épisode, celui-ci est important ; car c’est là qu’a été réélaborée la question des rapports sexuels dans le mariage ; et à cause de lui, la proposition que la procréation est une fin du mariage n’a pas, chez saint Augustin et ses successeurs, le même sens que chez des auteurs antérieurs, qu’ils soient païens comme Musonius ou chrétiens comme Clément d’Alexandrie.

La dissociation entre mariage et procréation, Chrysostome l’effectue à partir de l’histoire générale de l’homme, de sa chute et de son salut. Il fait valoir en effet que la procréation est annoncée dans la Genèse au moment même de la création de l’homme — « Croissez et

60

multipliez » —, donc avant celle de la femme, avant la chute, avant la mort et la douleur qui la sanctionnent. Elle est donc antérieure à l’institution du mariage. Que peut donc signifier ce précepte donné par Dieu à l’homme solitaire ? On sait que Grégoire de Nysse y voit l’annonce d’une génération qui s’opérerait sur le mode angélique et aurait permis de peupler le paradis comme le ciel est peuplé d’anges.

Chrysostome y voit plutôt une annonce et une promesse : la fondation, dès la création de l’homme, d’une possibilité qui sera effectuée par la suite[61]. Et elle le sera après la chute. À cause de celle-ci ? Non pas, du moins, directement, mais de façon indirecte, puisque la chute provoque la mort et que c’est à titre de compensation que la progéniture est donnée à l’homme. Encore faut-il remarquer que ce n’est pas pour remplir une terre que la mort aurait vite dépeuplée, mais pour donner à l’homme avec la pensée des générations futures l’image soit d’une immortalité dont il avait été déchu, soit d’une résurrection qui le sauverait. C’est la procréation comme image de l’immortalité perdue qu’évoque la première des trois *Homélies* sur le mariage : « Lorsqu’il n’y avait pas d’espoir de résurrection […], Dieu donna aux hommes cette consolation de la paternité en sorte que ceux qui mouraient puissent se survivre en images vivantes[62]. » La XVIIIe *Homélie* sur la Genèse fait de la procréation une figure de la promesse qu’après la mort viendrait la vie : au moment où il infligeait aux hommes « le châtiment terrible de la mort », Dieu a montré combien il aimait l’humanité — combien il était *philanthrôpos* — en lui

accordant « la succession des enfants comme *une image de la* résurrection »[63] . La procréation au sens physique du terme n’a donc de sens que par rapport à ces deux références qui se situent l’une et l’autre aux portes du temps. Et elle n’a d’autre rôle que d’en produire des images dont on voit bien qu’elles n’avaient pas de raison d’être avant la chute, et qu’elles n’en ont plus dès lors que le temps de la résurrection est venu. La procréation a fait son temps. Et le précepte de « croître et multiplier » qui avait été formulé dès que l’homme fut façonné par Dieu, et qui par conséquent domine le temps, doit se charger d’un sens nouveau : c’est aux générations spirituelles, plus belles que celles du corps, que nous devons désormais nous appliquer[64] .

Quant au mariage, s’il est lié, lui aussi, à la chute, ce n’est pas sur le même mode. Alors que la « multiplication » est fondée ontologiquement dans l’acte créateur, et qu’elle est donc, du moins à titre de possibilité, présente dès le paradis, et que c’est la chute qui lui a donné sa réalité matérielle — ainsi que sa fonction d’image par rapport aux réalités spirituelles —, le mariage, lui, était totalement absent d’une condition humaine qui n’avait pas encore connu la chute. Le

texte du *De virginitate* est sur ce point très explicite : « Façonné par Dieu, l'homme vécut dans le Paradis, et il n'était nullement question de

65

mariage . » Dieu pourtant avait créé la femme avant la chute, afin qu'elle soit la compagne de l'homme. Mais compagne, au sens d'aide, d'auxiliaire *(boêthos)*, non d'épouse : « Même alors le mariage ne semblait pas nécessaire. De fait, on n'en voyait pas trace, ils s'en

66

passaient tous deux . » Le mariage apparaît avec la chute, avec « la corruption de la mort, la malédiction, la souffrance, les peines de la

[67]

vie »

. En ce sens, on peut dire qu'il est une conséquence de la

chute, comme la procréation charnelle. Mais alors que celle-ci est une consolation, le mariage est une manière de poser une limite aux désirs du corps : point d'arrêt contre les excès auxquels la chute a donné libre cours. Les *Homélies* sur le mariage ne modifient pas quant à l'essentiel ce que, plus d'une dizaine d'années plus tôt, le *De virginitate* exposait à propos du « moment métahistorique » du mariage, de son rôle sous la loi hébraïque, et de la fonction qu'il a encore aujourd'hui à exercer. Tout au plus atténuent-elles un peu l'accent que Chrysostome avait mis

sur la « condescendance » de Dieu, accordant le mariage comme la nourriture qu'on donne à des enfants trop faibles pour supporter un régime adulte, comme une médication amère à laquelle il faut se

68

soumettre quand on est au plus fort de la maladie . Le mariage est présenté surtout comme limite et comme loi. « C'est du jour où s'est introduite la concupiscence que s'est introduit le mariage qui coupe court à l'incontinence, et amène l'homme à se contenter d'une

69

femme . » Alors que la procréation était une possibilité préalable devenue après la chute une consolation, le mariage est une loi qui a sa raison d'être dans la révolte, après la chute, du corps contre l'âme et qui a pour fin d'en subjuguer les désirs. Il est donc un « habit de servitude ». On retrouve ainsi l'étrange formulation qui figure dans le traité *Sur le mariage unique*. Il y est dit que le mariage ne peut pas être dit « mariage » par le fait de l'union sexuelle, car toute fornication mériterait de recevoir ce nom ; ce qui caractérise le mariage, c'est que

70

la femme se contente d'un homme et d'un seul . En son essence, le mariage est limitation.

Cette définition du rôle du mariage est importante. Au lieu de

situer le lien matrimonial dans une économie générale, naturelle ou sociale, de la procréation, elle le situe (au moins aujourd'hui, puisque la terre est peuplée et les temps sont venus) dans une économie individuelle de l' *epithumia*, du désir ou de la concupiscence. En ce sens elle fait communiquer l'éthique du mariage avec la préoccupation de l'ascétisme et le souci de la continence même la plus rigoureuse. Le mariage est une manière, à côté ou plutôt en dessous de la virginité, de régler la question de la concupiscence ; celle-ci se trouve aussi bien au cœur de la morale du mariage que des procédures ascétiques chez ceux qui ont renoncé à tout lien matrimonial. La concupiscence est l'objet commun aux règles de l'état de mariage et à la *tekhnê* de la profession de virginité.

Ce qui distingue cependant les règles du mariage de ces « techniques », ce n'est pas simplement qu'elles sont plus tolérantes et qu'elles permettent avec une seule personne ce que l'état de virginité exclut avec qui que ce soit. C'est aussi qu'elles sont de type juridique. Et de plusieurs façons. Alors que la virginité, on l'a vu, est de conseil mais jamais de précepte, alors qu'il est exclu qu'elle soit obligatoire, le mariage, lui, est une obligation pour tous ceux qui ne peuvent atteindre à la perfection de l'état virginal. Le mariage est en lui-même une loi. Mais il crée aussi des obligations. Et des obligations qui se

réfèrent à ce qui est précisément la raison d’être du mariage : à savoir l’économie de la concupiscence. Car si on se marie pour pouvoir « limiter à une seule personne » son désir, on s’oblige en effet à cette unicité de la relation ; mais on s’oblige aussi vis-à-vis du conjoint à lui permettre de satisfaire avec une personne et une seule son propre désir. Puisque l’économie de la concupiscence est le but commun aux deux conjoints quand ils se marient, il faut bien que chacun des deux joue le rôle que l’autre attend de lui, pour atteindre ce but. De sorte que la fin de la « limitation » de la concupiscence que se propose tout mariage a pour conséquence nécessaire l’acceptation réciproque de l’acte sexuel pour que chacun des deux trouve dans le mariage l’ascétisme tempéré qu’il y recherchait. D’une manière qui peut sembler paradoxale, le rapprochement entre mariage et virginité, la définition d’un thème qui leur est commun — l’économie de la concupiscence —, même s’ils ne lui donnent pas la même solution, conduit à poser comme obligation stricte pour chacun des deux époux d’avoir avec l’autre des rapports sexuels. Mais bien sûr sous certaines réserves et dans un cadre réglementaire.

e

Au début de la XIX des *Homélies* sur la Première Épître aux Corinthiens Jean Chrysostome expose les obligations réciproques des

époux quant aux rapports sexuels. Il y commente la phrase de saint Paul : « Que le mari rende à la femme ce qu’il lui doit, et pareillement

[71]

la femme à son mari (7, 3) . » Ces obligations, Chrysostome les présente essentiellement comme le devoir de ne pas introduire dans le mariage une abstention et des pratiques de renoncement qui ne conviennent qu’à l’ascèse d’une vie vouée à la continence. Le mariage une fois choisi comme forme de vie, il n’est pas permis à l’un des conjoints de chercher à y mener l’autre mode d’existence. Ou la chasteté rigoureuse, ou le mariage. Sans doute la symétrie entre les types d’existence n’est pas parfaite : car si à la chasteté il n’est pas permis de faire exception sous aucune forme que ce soit, en revanche certaines abstentions trouvent place dans le mariage. Abstentions

[72]

rituelles et de caractère obligatoire . Abstentions volontaires aussi : mais elles doivent toujours être décidées d’un commun accord, et ne pas résulter de la seule décision d’un des conjoints ; et de toutes façons, elles ne doivent jamais être définitives ; « si vous voulez vous abstenir de

[73]

concert avec votre conjoint, que ce soit pour peu de temps » .

Quant à la nature ou à la forme des actes requis, compte tenu des

recommandations de pudeur ou de réserve que Chrysostome fait souvent, il ne donne aucune indication. Pas de précepte concernant la procréation possible, pas d’indications sur les temps opportuns, ni sur les pratiques sexuelles interdites. Dans la IVe *Homélie* sur l’Épître aux Romains, Chrysostome se livre à de longues considérations sur les péchés de Sodome, sur l’interversion des rôles entre hommes et femmes, et sur le renversement des lois de la nature ; cependant ce n’est pas, semble-t-il, à des pratiques conjugales qu’il se réfère, mais pour l’essentiel à la passivité et à la prostitution masculines, ou aux relations sexuelles entre femmes. En tous cas, pas plus dans cette homélie, que dans celle qui commente la Première Épître aux Corinthiens, il ne paraît imposer aux conjoints un type de rapport sexuel déterminé et justifiable parce que susceptible d’être fécond. Ce n’est pas la morphologie de la relation qui est déterminante pour lui, mais un principe d’égalité formelle et juridique. Alors que, sur tous les autres plans, il y a différence et hiérarchie entre l’homme et la femme, alors qu’ils n’ont pas les mêmes aptitudes naturelles, alors que la femme doit craindre son mari et lui obéir, en revanche, sur le plan des relations sexuelles, il ne doit y avoir aucune inégalité. « Que partout ailleurs l’homme ait l’avantage, mais en fait de continence, non » ; sur

ce point, on ne doit pas distinguer « le plus ou le moins : le droit est le même » [*ibid*.]. Chrysostome emploie là un vocabulaire évidemment politique et juridique. Il refuse la *pleonexia* (le « plus de pouvoir », le « plus de puissance » d'un côté que de l'autre) ; il pose le principe d' *isotimia* (égalité des privilèges). Les obligations qu'il fixe aux époux constituent donc une sorte d'égalité politique quant aux rapports sexuels : les droits de l'un fixent les devoirs de l'autre.

Pourtant, ce n'est pas seulement sur une symétrie dans le pouvoir de décision et une communauté de volonté que Chrysostome fonde ce système d'obligations. Sa forme est celle d'une égalité politique. Son fondement est celui d'une propriété. Reprenant le texte de saint Paul, selon lequel le corps de l'homme ne lui appartient pas, mais à la femme et réciproquement, il fait de l'obligation de ne pas se refuser à l'autre la conséquence d'une appropriation mutuelle des corps qui serait opérée dans le mariage. Appropriation qui peut créer deux situations, selon qu'on met l'accent sur le fait qu'il y a propriété, ou sur le fait que cette appropriation porte sur le corps d'êtres humains. Dans ce dernier cas, c'est au modèle de l'esclavage qu'on est conduit ; mais pour bien des raisons — et celle-ci entre autres que « l'isotimie » du

74

mariage impliquait une égalité d'individus libres —, ce thème de

l’esclavage reste relativement allusif et métaphorique. En revanche, l’idée d’une appropriation amène celle d’une dette : celui dont le corps est devenu la propriété de l’autre lui doit quelque chose — à savoir l’usage de ce corps. Chrysostome fait remarquer que saint Paul emploie pour désigner cette obligation l’expression *opheilomenên timên* et que *opheilê* se rapporte à la dette. Le devoir entre époux est une dette. Et c’est ce thème juridico-économique qui amène Chrysostome à parler de fraude à propos de ceux qui se dérobent à ce devoir. Sans doute faut-il remarquer que l’explication qu’il donne est étrangement boiteuse : « vous ne me volez pas », dit-il, « si je consens à ce que vous preniez un objet qui m’appartient, mais prendre par force à quelqu’un qui n’y consent pas, c’est voler ». On pourrait s’attendre que d’un principe comme celui-là se déduise la liberté pour chacun des conjoints de pouvoir se refuser à l’autre. Mais si on se rappelle que le mariage a effectué un transfert de propriété, on voit que, pour Chrysostome, celui des deux qui se refuse à l’autre lui fait violence : il prend, ou il reprend de force ce dont le mariage l’avait rendu propriétaire. C’est pourquoi, très logiquement, il donne comme exemple d’une telle fraude les femmes qui, sans le consentement de leur mari, décident de pratiquer

la chasteté. Elles commettent une faute grave contre la « justice » .

Le modèle de la propriété et de la dette est fort important chez Chrysostome. Il l’utilise à plusieurs reprises, entrelaçant avec insistance le thème des échanges économiques du mariage avec le principe de ce transfert de propriété du corps. Parfois il fait valoir la double confusion qui fait, dans le mariage, de deux corps un seul être, et de deux fortunes un bien unique : « Vous n’êtes qu’un même être, une même vie, et vous parlez encore du tien et du mien ! […] Dieu nous a rendu

77

communes des choses plus nécessaires que les richesses . » Parfois aussi il fait valoir que, si le mari peut considérer comme sienne la dot de sa femme, celle-ci est fondée à estimer que lui appartient le corps de son mari. « N’est-il pas étrange que la dot qu’elle t’apporte soit l’objet de toute ta sollicitude, et que tu évites soigneusement d’en rien distraire, et que ces trésors, bien plus précieux qu’une dot, je veux dire la continence et la chasteté, et ta propre personne […], tu les prodigues et les corrompes ? » À cette analogie dot de la femme/corps du mari, Chrysostome ajoute aussitôt cette remarque qui montre mieux encore combien une telle comparaison est inadéquate à sa propre conception de la double propriété mutuelle : « S’il t’arrive de toucher à la dot de ta femme, c’est à ton beau-père que tu rends des comptes ;

mais si tu attentes à la chasteté, c’est Dieu qui les demandera, Dieu qui

78

a institué le mariage et de qui tu tiens ton épouse . » En fait, dès lors que la naissance d’une progéniture n’apparaît plus à l’horizon du mariage, le lien entre la conjonction physique et la circulation des biens ne peut plus être que de l’ordre d’une analogie plus ou moins fondée. Il faut retenir cependant du recours que Chrysostome y fait sa volonté de bien marquer la présence d’une obligation de type formel et juridique. Il y a pour lui un droit interne au mariage, absolument symétrique chez les deux conjoints, et qui découle de la propriété mutuelle des corps.

Mais pourquoi Chrysostome pense-t-il le mariage comme transfert de propriété, plutôt que comme union, fusion, constitution d’un seul être — thème qu’il évoque à plusieurs reprises mais qui ne serait pas susceptible de fonder un lien de type juridique ? Précisément parce que le corps depuis la chute est le lieu des excès de la concupiscence ; et que, lorsqu’on se marie pour poser une limite à ces excès, on demande à l’autre d’assurer cette limitation. Chacun devient maître et possesseur du corps de l’autre, dans la mesure où il peut en maîtriser la concupiscence. Et à s’y refuser, on se rend responsable des troubles que la concupiscence de l’autre peut produire. Ces troubles,

Chrysostome les décrit de deux façons. Désordre du ménage, dissension, désarroi dans la maison : la bonne ordonnance des gens et des choses dont on a vu qu'elle reposait sur l'unité du couple, Chrysostome montre qu'elle dépend pour une part du respect de la justice dans les relations sexuelles. « De grands maux naissent » lorsqu'elle est transgressée, « les fornications, les adultères ; les troubles domestiques en sont les suites » ; le mari frustré de ses droits « soulève

[**79**]

des querelles et cause mille ennuis à sa femme »

. Mais plus

profondément, c'est du trouble dans l'âme de l'autre, de ses désirs, de ses tentations, de ses difficultés à les maîtriser, que se rend coupable celui qui refuse dans les relations conjugales l'équilibre de la justice. Car le mariage l'a mis en position de contribuer au salut de son conjoint. Au fond de l'appropriation des corps, il y a ce transfert : ce n'est plus ici l'objectif d'une progéniture commune qui justifie la « dette des corps » contractée implicitement par les époux quand ils se marient ; mais la responsabilité de chacun vis-à-vis des péchés de l'autre. Le « fruit » dont il est question alors est spirituel : c'est le salut de chacun à travers l'autre. Chiasme salutaire. Chrysostome peut employer, sur ce point précis, le mot *agapê* au double sens d'amour

conjugal et de charité.

Il faut reconnaître que sur ce thème le traité *De la virginité* ne représente pas exactement les mêmes positions que les homélies ultérieures. Chrysostome y insiste déjà sur l'obligation où se trouve la femme de ne pas, même pour des raisons de continence, se dérober au devoir conjugal : « La femme qui est continente contre le gré de son mari non seulement se voit privée des récompenses de la continence, mais est responsable de la conduite adultère de son mari et aura plus de comptes à en rendre que lui. Pourquoi ? parce que c'est elle qui l'a poussé vers le gouffre du dévergondage en le privant de l'union

80

légitime . » Mais, à cette obligation, il donne un sens extrêmement limité : concession à une nécessité physique qui réclame l'indulgence

81

et à laquelle il ne faut pas opposer un refus unilatéral ; mais, à cette concession, il n'est pas question de donner une valeur spirituelle : « Ce n'est pas en accomplissant, en tant qu'épouse, ses devoirs conjugaux que la femme pourra sauver son mari, mais en pratiquant ouvertement la vie de l'Évangile ; ce que beaucoup de femmes, au reste, ont réalisé

82

même en dehors du mariage . » L'aide que les époux peuvent

s'apporter l'un l'autre ne passe pas par là, même si cela doit pourtant être conservé : « Je ne retire pas absolument [à la femme] tout concours dans les choses spirituelles — à Dieu ne plaise ! —, j'affirme seulement qu'elle le fournit non dans l'exercice du mariage, mais quand, tout en restant physiquement sa femme, elle dépasse sa nature

83

pour s'élever à la vertu des hommes bienheureux . » Le rapport entre époux, dans ce traité où la vie de mariage est présentée dans ses inconvénients, apparaît comme ce qui doit, malgré tout, subsister lorsqu'on s'est suffisamment détaché du mariage et qu'on est avec sa

84

femme « comme n'en ayant point » . En revanche, dans les homélies plus tardives, cet accomplissement du devoir n'est pas un reste inévitable, qu'il faut encore observer entre époux lorsqu'ils auront dépouillé tous les autres aspects de la vie de mariage ; il a une double valeur : spirituelle, puisqu'il manifeste un lien de charité, et morale, puisqu'il assure dans le couple une bonne entente qui se répercute sur l'ordre entier de la maisonnée. À partir du moment où le mariage est pensé comme une profession, un état qui mérite et réclame une *tekhnê* spécifique, alors le rapport conjugal n'est plus une contrainte résiduelle à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire ; c'est un

élément dans le labeur pour le salut mutuel.

Encore une fois, Chrysostome n’est pas pris ici comme l’inventeur de cette manière d’analyser les relations conjugales et l’état de mariage. Il est le témoin d’une pensée dont bien des éléments se trouvent déjà chez Origène. Et comme celui-ci a donné quelques-uns des principes fondamentaux auxquels se référeront par la suite les institutions de la vie monastique, de la même façon il a formulé fort clairement quelques-uns des principes de l’éthique et de la spiritualité chrétiennes du mariage, avant que celui-ci dans ses formes concrètes ait donné lieu

[85]

à réflexion et prescriptions spécifiques .

Les homélies de Chrysostome, en tout cas, manifestent l’existence d’une pastorale de la vie mariée où les rapports sexuels sont fortement liés à cette notion d’ *opheilê,* de *debitum* — de devoir-dette —, qui deviendra dans le christianisme une catégorie fondamentale pour penser, justifier, codifier et distribuer selon un système de règles les relations conjugales. Un immense édifice juridique sera construit au cours du Moyen Âge faisant apparaître les époux comme sujets de droit dans des rapports complexes de dettes, de demandes, d’acceptations et de refus. Au moins autant que les grands interdits sexuels, ce code contribuera à la juridification de la pratique sexuelle, en même temps

qu’il donnera accès à l’autorité de l’institution religieuse sur les rapports les plus secrets entre époux. Or, ce qu’il est important de souligner si on veut faire l’histoire de cette étrange notion, c’est qu’elle ne dérive pas (sauf de façon secondaire, latérale, et parce qu’elle y a, après coup, trouvé comme une structure d’appui préalablement disposée) de l’idée que le mariage a pour fin la procréation. Au contraire, c’est lorsque la pensée chrétienne a détaché le mariage de cette fin qui lui était si facilement reconnue depuis l’Antiquité païenne que cette notion de devoir-dette a commencé à se dessiner clairement. Le thème eschatologique d’une fin des temps où il n’est plus nécessaire de penser à une progéniture a été sans doute fondamental. Mais il n’aurait pas suffi à lui seul à constituer le support de cette notion, si le mariage, en face du monachisme, de la vie de virginité et de l’art de s’y conduire, l’Église, dans ses liens de plus en plus nombreux et profonds avec l’administration de l’État et la société impériale, n’avait développé une pastorale de l’existence conjugale, destinée à la conduire et à montrer comment s’y conduire. Et cet art de la vie matrimoniale s’ordonne autour de la même question que celui de la vie de continence : comment gérer, combattre, vaincre, dans une lutte qui est indissociable de la vie elle-même, la concupiscence ? D’une façon qui n’est paradoxale qu’au premier regard, c’est l’ *epithumia,* le désir, la

concupiscence, qui constitue la « matière première » qu'ont à traiter les arts de la vie monastique et ceux de la vie mariée. Avec une différence : c'est que, dans un cas, c'est avec soi seul et dans la forme du combat spirituel avec ses propres « pensées » (au sens large du mot) qu'il faut agir, pour ne lui donner aucune issue possible (la pollution involontaire pendant le rêve constituant en quelque sorte la forme « la plus pure » de cette impureté, à laquelle Dieu seul peut mettre définitivement un terme) ; et, dans l'autre cas, il existe bien une issue légitime, quoique « concertée », mais il faut bien voir que cette légitimité tient au fait que chacun y permet à l'autre d'échapper aux tentations de sa propre concupiscence. C'est-à-dire que le thème est bien encore et toujours celui du rapport à soi ; avec ceci que, dans le cas du mariage, ce rapport ne se règle pas sans la relation à l'autre. Encore faut-il rappeler que, dans le cas de la virginité monastique, il y a une forme de relation à l'autre qui est tout aussi indispensable : c'est le lien de direction.

La symétrie entre l'art de la vie monastique et l'art de l'existence matrimoniale ne doit pas être surestimée. Les différences, bien entendu, sont innombrables. Et sur le thème précis de la concupiscence, il faut bien constater que l'ascèse monastique donnera lieu à des pratiques de surveillance constante de soi, de déchiffrement

de ses propres secrets, de recherche indéfinie dans les profondeurs du cœur, d'élucidation de ce qui peut être illusion, erreur et tromperie par rapport à soi-même ; alors que les préceptes de la vie matrimoniale prendront beaucoup plus la forme d'une juridiction que d'une véridiction, et que le thème de la dette donnera lieu à un travail incessant de codification et à une longue réflexion de jurisprudence. Le dimorphisme est déjà apparent dans des textes comme ceux de Chrysostome ; il le deviendra de plus en plus, marquant de façon profonde la manière de réfléchir et de régler les comportements sexuels en Occident : en termes de vérité (mais sous la forme d'un secret au fond de soi-même à élucider indéfiniment si on veut être « sauvé »), et en termes de droit (mais autant sous la forme d'un droit de dette et d'obligations que sous celle de l'interdit et de la transgression). Ce dimorphisme est encore loin d'avoir disparu, ou du moins épuisé ses effets. Mais il me semble qu'à son origine il ne faut pas retrouver la juxtaposition dans le christianisme entre un ancien droit du mariage et les formes plus récentes d'un renoncement complet au monde. C'est le mouvement pour constituer, dans l'exercice du pouvoir pastoral, une *tekhnê* de la vie conjugale — inférieure à celle de la vie monastique, mais non hétérogène à elle — qui a conduit à la fois à faire de la concupiscence de chacun des

deux (et non pas de la progéniture commune) la forme essentielle du rapport conjugal et à organiser entre ces deux solitudes le croisement des responsabilités et l'enchaînement d'une dette. Même dans la forme duelle du mariage, le problème fondamental est celui de ce qu'il faut faire avec sa propre concupiscence ; c'est donc le rapport de soi à soi. Et le droit interne du sexe conjugal a d'abord été organisé comme une manière de gérer à travers l'autre ce rapport fondamental de soi à soi.

e

1. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, VII *Homélie* sur l'Épître aux Hébreux, 4. Cf. également *Contre les ennemis de la vie monastique*, III, 14.

2. Sur ce point, cf. [J. DANIÉLOU et] H.-I. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, 1963, t. I, p. 268.

3. Cf. sur cet appui et les conflits qui leur sont liés, *ibid*., p. 282 sq. Cf., sur le mariage, pp. 362-364.

4. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Contre les ennemis de la vie monastique*, III, 14.

5. Elles sont contemporaines du *De bono conjugali* de SAINT AUGUSTIN (401).

6. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, LXXIII.]

7. *Ibid.* , I, II, III, XLVII, XLVIII, LIV, LXXXV.

e

8. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 3.

9. [*Ibid.*]

10. *Ibid.*

11. *« Outôs pasês turannidos autê hê agapê turannikôtera »*, sAINT JEAN

e

CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 1.

12. *« Emphôleuôn tê phusei, kai lanthanôn hêmas »*, *ibid.*

e

13. Ce thème est développé en particulier au début de la XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 1.

14. [*Ibid.*]

15. La prohibition de l’inceste expliquée par l’obligation de se lier à autrui n’est propre ni à saint Jean Chrysostome ni aux auteurs chrétiens. On la trouve chez [note incomplète].

16. [*Ibid.*, 4.]

e

17. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 3.]

18. [Cf. par exemple ORIGÈNE, *Homélies* sur le Cantique des cantiques.]

19. [SAINT PAUL, Épître aux Éphésiens, 5, 23.]

e

20. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 2.

e

21. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l'Épître aux Éphésiens, 2.

22. [*Ibid*., 6.]

23. *Ibid*., 9.

e

24. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, VII *Homélie* sur l'Épître aux Hébreux, 4.

e

25. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l'Épître aux Éphésiens, 1.]

e

26. Cf. sAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage , 4. Même thème dans le traité *Sur le mariage unique*, 4. Dans une note à ce dernier texte, B. Grillet rapproche ce passage du texte de XÉNOPHON : « La divinité a adapté dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors », *Économique*, VII, 21.

e

27. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage , 4.

e

28. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l'Épître aux Éphésiens , 7.]

29. *Ibid*., 8.

30. Cf. chap. « La maisonnée d'Ischomaque », dans *L'usage des plaisirs*.

31. *Ibid*., 7.

e

re

32. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XIX *Homélie* sur la I Épître aux

e

re

32. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XIX *Homélie* sur la I Épître aux

Corinthiens, 2.

re

33. Cf. *supra,* I partie.

re

34. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 4.

35. *Ibid*.

36. Le remariage avec une femme répudiée est un adultère, car la

e

répudiation ne défait pas le lien, sAINT JEAN CHRYSOSTOME, II *Homélie* sur le

mariage, 3.

37. [*Ibid*., 4.]

e

38. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 2.]

39. *Prothumia, philia, eunoia* : sAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le mariage unique*, 5.

e

40. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 8.]

41. [XÉNOPHON, *Économique*, chap. VII.]

e

42. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 8.

re

43. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 5. Cf. aussi dans

la troisième de ces *Homélies*, 9 : « Si nous menons ainsi nos efforts, il n’y aura ni

divorce, ni soupçon d’adultère, ni motif de jalousie, ni batailles, ni querelles,

mais nous goûterons toutes les douceurs de la paix et de la concorde. »

e

44. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 6.

45. *Ibid.* , 9.

e

46. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, II *Homélie* sur le mariage, 1.

e

re

47. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, IX *Homélie* sur la I Épître à Timothée, 2.]

Le rapport entre l’exercice de la préparation au mariage et le combat

e

athlétique de ceux qui ont choisi la virginité apparaît clairement dans la V

re

Homélie sur la I Épître aux Thessaloniciens, 3. Avant le mariage les enfants

sont comme une matière inflammable. Il faut y veiller comme « sur des vierges

re

cloîtrées », [I *Homélie* sur Anne, 6].

e

re

48. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, IX *Homélie* sur la I Épître à Timothée, 2.]

49. *Ibid*.

50. [*Ibid*.]

e

51. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, LIX *Homélie* sur la Genèse, 3 (P. G., t. 54, col. 517-518).

e

52. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l’Épître aux Éphésiens, 9. Cf. également : « Usez avec modération du mariage, et vous occuperez la

e

première place dans le Royaume des Cieux », VII *Homélie* sur l’Épître aux

Hébreux, 4.

e

53. [Saint JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 9.]

e

54. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, III *Homélie* sur le mariage, 5. Ou encore : « Jamais le mariage n'est loué pour lui-même, mais à cause de la fornication, des tentations, de l'incontinence », *De la virginité*, XXXIX.

55. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XIX.

re

56. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 3.

57. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XV. L'exemple d'Abraham prouve que le mariage en lui-même ne détermine pas la procréation.

58. Cf. *supra.*

59. Cf. *supra.*

60. Genèse, 1, 28.

61. [Note vide.]

re

62. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 3.

e

63. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XVIII *Homélie* sur la Genèse, 4.

64. [Note vide.]

65. *« Gamou logos oudeis ên »* : sAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*,

XIV, 3.

66. *« Kai oude houtôs ho gamos anankaios einai edokei »*, *ibid*. Sur la question du

sens à donner à cette fonction d'aide que la femme avait avant la chute :

[cf. *supra*, et *infra*].

67. [*Ibid.* , XIV, 5.]

68. *Ibid.* , XVI et XVII.

re

69. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 3. Sur l'idée que

re

69. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 3. Sur l'idée que

la loi est au péché ce que le remède est à la maladie, cf. *De la virginité*, XVII, 3.

70. *« Dia to stergein heni tên gamoumenên andri »*, sAINT JEAN CHRYSOSTOME,

Sur le mariage unique, 2.

e

re

71. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XIX *Homélie* sur la I Épître aux

Corinthiens , 1.

72. *Ibid*.

73. *Ibid*.

74. Sur le mariage comme lien entre deux individus libres, cf. [note incomplète].

75. *Ibid*.

76. « *Meizona tês dikaiôsunês amartian* ».

e

77. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XX *Homélie* sur l'Épître aux Éphésiens, 9.

re

78. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, I *Homélie* sur le mariage, 4.

e

re

79. [SAINT JEAN CHRYSOSTOME, XIX *Homélie* sur la I Épître aux Corinthiens , 1.]

80. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *De la virginité*, XLVIII, 1.

81. *Ibid*., LXXV : « La concupiscence est un instinct naturel qui de ce fait a droit à une grande indulgence, et l'un des époux n'a pas pouvoir de frustrer l'autre contre son gré. »

82. *Ibid*., XLVII, 2. Dans ce texte, l'expression *para to suneinai* — « dans le rapport sexuel » — ne devrait sans doute pas être traduite par « en accomplissant ses devoirs conjugaux ». Ce qui est forcer et limiter le sens. Il s'agit de tous les rapports sexuels, que la femme y accomplisse son devoir ou

recherche satisfaction.

83. [*Ibid*., XLVII, 1.] Noter le texte : « *hotan mê ta tou gamou prattê alla menousa têi phusei gunê* ». La femme doit rester femme « par la nature », « physiquement », mais ce n'est pas « la pratique des choses du mariage » qui aura valeur salutaire. Il semble qu'on ait là l'opposition entre l'état dans lequel on doit rester et la pratique qui aurait ou non une valeur. Ce n'est pas l'opposition qui sera si importante par la suite dans la jurisprudence pénitientielle entre demander et accorder le devoir conjugal.

84. [*Ibid*., LXXIV-LXXV.] GRÉGOIRE DE NYSSE, dans son traité *De la virginité*, évoque lui aussi la dette — *ophlêma*, mais en indiquant que c'est quelque chose de bas — *tapeinon* (V) ou de vain, de stérile — *psukhron* (VIII).

re

85. Cf., en particulier, les fragments sur la I Épître aux Corinthiens, publiés dans le *Journal of Theological Studies*, t. IX (1908), où il est question de la dette, et le chapitre XIV, 24, des *Commentaires sur saint Matthieu* où il est question du mari qui rend sa femme adultère en n'accomplissant pas ses désirs.

II

LE BIEN ET LES BIENS DU MARIAGE

La virginité est supérieure au mariage, sans que le mariage soit un mal ni la virginité une obligation : cette thèse générale, saint Augustin

la reçut d’une tradition déjà clairement formée avant lui. Elle traverse toute son œuvre ; et il l’expose de manière explicite dans les deux groupes de textes qu’il a eu l’occasion de consacrer aux problèmes du mariage et de la virginité : dans les premières années de son épiscopat, quand il avait à discuter à la fois les thèses d’inspiration manichéenne (dans le *De continentia*, vers 396) et les propositions de Jovinien (dans le *De bono conjugali*, 401, ou le *De sancta virginitate*, 401) ; puis au moment de ses polémiques antipélagiennes, une quinzaine d’années plus tard, quand il s’appuie sur la supériorité de la stricte et complète continence, reconnue par ses adversaires du moment, et singulièrement par Julien d’Éclane, pour affirmer contre eux que la [1] concupiscence est un mal .

Un passage du *De sancta virginitate* situe bien, au moins de façon négative, le principe général. C’est celui qu’avec des accentuations peut-être différentes et d’autres tranchants polémiques on peut trouver chez Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ou dans l’ *Adversus Jovinianum* de Jérôme. « Les uns qui avaient le désir de la virginité pensèrent qu’il fallait détester le mariage à l’égal de l’adultère ; d’autres qui défendaient l’union matrimoniale prétendirent que la continence perpétuelle, si excellente qu’elle soit, n’avait pas plus de

mérite que la chasteté conjugale. Comme si l'avantage de Suzanne eût dû tourner à l'humiliation de Marie ou l'avantage encore plus grand de

2

Marie tourner à la condamnation de Suzanne . » Contre ces deux erreurs, dont l'une condamne le mariage et l'autre ne lui préfère pas la virginité, Augustin fait valoir que le mariage et la virginité ne se distinguent pas comme le mal du bien, ni ne se rapprochent l'un de l'autre comme deux biens équivalents ; ils sont à mesurer et à séparer comme un moindre bien par rapport à un bien plus grand. Deux hauteurs, dans un même paysage, mais dont l'une est beaucoup plus élevée que l'autre : « Que ceux qui ne veulent pas du mariage ne le fuient donc pas comme un bas-fond de péché, mais qu'ils le dépassent comme une colline bonne mais inférieure, pour aller se reposer sur la

3

montagne bien plus haute de la chasteté . »

De cette conception générale des deux biens inégaux, Augustin tire des conclusions qui, comme telles, sont conformes à la doctrine déjà construite. Indiquons-les rapidement pour pouvoir, ensuite, mieux marquer ce qui constitue l'élaboration propre à saint Augustin.

— Puisque le mariage n'est pas un mal, il ne saurait être en aucune manière interdit ; ni la virginité, quelle que soit son excellence,

imposée. La phrase de l'Apôtre, « si tu es libre du lien conjugal, ne

[4]

cherche pas une épouse »

, ne doit pas être comprise comme une

prohibition, mais comme un conseil. Comment la virginité pourrait-elle

être dite « sainte » si elle n'était rien de plus que l'observation d'une loi

édictée pour tous, et si elle n'était librement choisie par ceux qui,

légitimement, auraient pu se marier : « On peut donc chercher une

5

épouse, mais il vaut mieux ne pas le faire . »

— Cette supériorité de la virginité, il ne faut pas la comprendre

comme l'avantage qu'elle pourrait donner dans la vie du monde. Elle

apporte une certaine « tranquillité », alors que le mariage,

nécessairement, est au service du « temps présent » ? C'est vrai peut-

être, encore qu'il faille tenir compte des différents combats de la vie de

continence. Mais on se tromperait à ne vouloir éviter le mariage que

[6]

pour ne pas être « tiraillé de ces soucis terrestres »

dont la virginité

est affranchie. S'il est préférable de fuir les inconvénients du mariage,

ce n'est pas parce qu'ils perturbent le repos de l'âme, c'est parce qu'ils

la détournent de ce qui devrait être son objet ; « ils forcent à penser aux choses de Dieu moins qu'il ne le faudrait pour acquérir cette gloire [7] qui ne sera pas le fait de tous » . Sans doute est-il possible de trouver, dans le lien matrimonial, la possibilité d'une « sainteté conjugale » ; mais elle est « moindre à cause des soucis que donne la pensée des plaisirs mondains. C'est toute cette attention de l'âme qu'on dépense à trouver ce qu'il faut pour plaire à un mari qu'économise la chrétienne qui n'est pas mariée et qu'elle concentre sur son intention de plaire à [8] Dieu » .

— Si le privilège de la virginité est lié à cette possibilité de concentrer et de diriger l' *« intentio animi »*, c'est que sa fin consiste à établir un certain rapport à Dieu, qui est incompatible avec l'état de mariage. L'absence de corruption qui caractérise la vie des anges, qui récompensera les élus et qui permet de voir Dieu face à face, c'est à cela que tend la vie de virginité : « Garder sa chair vierge et s'abstenir par piété de tout rapport charnel, c'est faire œuvre angélique ; c'est se proposer dans une

chair

corruptible,

une

incorruptibilité

perpétuelle. » En présentant dans leur chair « quelque chose qui n’est

[9]

déjà plus de la chair »

, ceux qui se vouent à une continence parfaite

préfigurent d’une certaine façon un au-delà où le mariage n’existera

plus.

— En cette autre vie, la virginité qui a plus de mérites recevra de

10

plus riches récompenses. Comme Cyprien ou Athanase, Augustin

reprend la parabole des semences dans l’Évangile de saint Matthieu

(certains produisent cent, les autres soixante, et d’autres trente

seulement), et il l’applique aux mérites et récompenses comparés de la

virginité et du mariage. Il en propose d’ailleurs plusieurs

interprétations possibles : que la virginité produise cent, le veuvage

soixante et le mariage trente ; ou encore le martyre cent, la virginité

soixante et le mariage trente ; ou encore le martyre doublé de la

virginité cent, la virginité et le martyre séparés l’un de l’autre soixante.

Sans doute, Augustin ne veut-il pas attacher trop d’importance à ces calculs symboliques : « Les dons sont trop nombreux pour qu’on puisse les ramener tous à trois degrés. » Mais il faut admettre entre eux une diversité : les hommes seraient bien hardis de vouloir en décider et fixer à Dieu ses choix. « Reste cependant, de toute évidence, que ces dons sont nombreux dans leur diversité et que les meilleurs sont utiles [11] non pour le temps présent, mais pour l’éternité . »

Aucun de ces points-là ne peut être considéré comme spécifique à saint Augustin. Pourtant, dans l’usage qu’il fait de ces thèmes, des différences considérables apparaissent aussitôt.

D’un mot on peut dire que, parlant du mariage ou de la virginité, Athanase, Grégoire de Nysse, Basile d’Ancyre ou Chrysostome se proposaient surtout de définir des modes de vie, de décrire les combats, dangers et récompenses de chacun, de jauger leur valeur relative, de marquer leur place respective au sein de la communauté chrétienne. En outre, dans cette comparaison des *tekhnai*, il était évident que le point fort, ou l’élément de référence, était constitué par la virginité comme l’état le plus parfait auquel on puisse accéder dans cette existence-ci. Même Chrysostome, qui, à l’époque même d’Augustin, dessinait une règle de la vie conjugale, n’évite pas de la

référer à l’art difficile de la continence, qui garde pour lui, non seulement, bien entendu, sa supériorité éthique et ontologique, mais aussi un privilège méthodologique : il définit la bonne conduite du mariage comme la moins mauvaise gestion possible d’un désir contre lequel les gens mariés n’ont pas la force ou le courage d’entreprendre une lutte radicale.

Les textes de saint Augustin ne suivent pas exactement la même direction.

D’abord par un déplacement d’accent du côté du mariage. Ne pas se méprendre, on l’a vu : Augustin n’a jamais considéré le mariage comme équivalent — encore moins préférable — à une virginité authentiquement pratiquée. Il est, il restera toujours de valeur moindre. Mais c’est à ce « moindre » qu’Augustin s’attache et dont il repense, jusqu’à un certain point, la signification. D’un côté, il essaie de définir ce qu’il y a de valeur directement positive dans le mariage : la place qu’il a, et qu’il a peut-être toujours eue dans la Création ; le fondement qu’il trouve dans la communauté ecclésiastique ; de sorte que la « moindre » valeur du mariage n’est pas à comprendre comme la diminution, la dégradation partielle de la haute valeur de la virginité ; il a par lui-même la sienne propre, même si elle n’est pas la plus élevée. D’autre part, il fait porter l’essentiel de sa réflexion

« technique » sur le mariage, les règles qu’il faut y observer et la conduite à tenir. Ce qui ne veut pas dire qu’on ne trouve pas, sur la pratique de la chasteté, des indications nombreuses et précises — dans

12

13

les sermons ou encore dans certaines polémiques antipélagiennes plus que dans le *De sancta virginitate*, où l’éloge de la chasteté, contre les disciples de Jovinien, l’emporte sur l’art et la manière de vivre en continence. Mais c’est à propos du mariage — dans le *De bono conjugali*, plus tard dans le *De nuptiis et concupiscentia*, ou dans le *Contra Julianum* — qu’Augustin développe une *tekhnê* et des règles de conduite propres à une [forme] de vie. On peut parler, jusqu’à un certain point, d’une inversion du primat méthodologique en faveur du mariage et de la *tekhnê*, de l’art de se comporter qui est propre à l’état matrimonial. Mais l’essentiel n’est sans doute pas pour Augustin dans la définition comparée de deux types d’existence. Et ce qui le distingue de la plupart de ses prédécesseurs ou contemporains, c’est son objectif dernier : définir le cadre général qui permet de penser à la fois l’exercice de la virginité et celui du mariage, leur positivité respective et leur différence de valeur. À travers la hiérarchie qui sépare virginité et matrimonialité, à travers les conduites diverses qui s’imposent à l’une et

à l'autre, ce qu'Augustin construit, c'est la théorie d'ensemble dont elles relèvent toutes deux. D'un mot : par-delà la comparaison de la vierge et des époux, du continent et des conjoints, qui avait été largement développée avant lui, Augustin fait apparaître, non pas un personnage tiers, ni une figure composite, mais l'élément fondamental par rapport aux deux autres : le sujet de désir.

Avant d'analyser la constitution d'une théorie de la concupiscence dans le chapitre suivant, on étudiera dans celui-ci le premier aspect évoqué — le déplacement d'accent en direction du mariage et la définition d'un « bien » positif qui, sans lui permettre de l'emporter sur la virginité, le fonde dans sa valeur propre. Ce déplacement se marque, chez Augustin, dans une conception de l'Église comme corps spirituel, dans l'exégèse des textes bibliques concernant la Création et l'existence d'avant la chute, enfin dans l'élaboration d'un système de règles susceptibles de mettre en œuvre, dans la vie des époux et dans leurs relations, le bien propre au mariage.

— I —

Il n'est pas nécessaire d'être vierge, ou de renoncer au mariage, ou de pratiquer une absolue continence pour appartenir à la communauté chrétienne, même si l'Église réserve à la virginité une place de choix : Augustin le répète après tant d'autres, en insistant particulièrement sur

cette idée que, aussi valable que soit le mariage, aussi sainte que puisse être la virginité, ce qui l’emporte encore sur tous deux, c’est qu’ils soient réunis en une seule communauté et qu’ils coexistent dans l’unité de l’Église. L’ensemble est plus beau encore que le plus beau de ses éléments : « Le corps des fidèles […] forme les membres du Christ et le temple de l’Esprit : et il désigne ici bien entendu les fidèles des deux sexes. Il y a donc là et des personnes mariées et des personnes non mariées, avec une distinction de mérite cependant, certains membres l’emportant sur d’autres, mais sans qu’aucun soit séparé du corps […]. Si une créature prise à part est meilleure que telle autre, toutes, prises dans leur ensemble, sont meilleures que n’importe laquelle en

14

particulier. » Mais si la coexistence de la virginité et du mariage est plus belle que la seule virginité, c’est qu’il ne suffit pas de dire que le mariage est, lui aussi, un bien, mais atténué et un peu moindre : car il ne manquerait pas de venir en soustraction de l’excellence de la virginité. Il faut supposer qu’il y a entre eux autre chose qu’une simple juxtaposition : une corrélation qui a sens et valeur — une corrélation qui fait que, si le mariage trouve dans la virginité un supplément, celle-ci trouve en lui un complément. Les modes de vie peuvent bien être distincts dans les communautés de chrétiens, il doit y avoir dans la

communauté que constitue l'Église un lien nécessaire du mariage et de la virginité.

Depuis Origène ou Méthode d'Olympe jusqu'à Chrysostome ou Jérôme, la virginité, jamais, n'a été dissociée de certaines modalités d'union spirituelle. Elle était définie par le refus de tout « mariage », que ce soit celui, institutionnel, qui lie à un être humain, ou celui en général qui attache au monde de la chair. Mais ce renoncement avait pour corrélatif — à la fois effet et condition, récompense et caution — un lien avec le Christ. L'âme vierge était la fiancée ou l'épouse du Christ ; et, de cette union, devait naître une infinité de fruits spirituels. Chez saint Augustin, les relations entre virginité, mariage et fécondité spirituelle sont beaucoup plus complexes. À la fois parce qu'elle revêtent d'autres formes que la seule corrélation virginité-fiançailles au Christ ; et surtout parce qu'elles sont impliquées dans l'ensemble des rapports de Dieu à son Église, de l'Église au Christ, du Christ aux fidèles, et de chacun de ceux-ci au tout de la communauté. Au-delà de la scansion qui isole les vierges par rapport aux autres fidèles, au-delà des différences de statut qui marquent les gens mariés, ceux qui ne le sont pas encore, ceux qui sont veufs, ceux qui mènent une vie de continence, ceux qui s'y sont consacrés par des vœux, au-delà de la question des formes et des règles de vie, saint Augustin fait

apparaître, à travers tout ce qui doit constituer l'Église comme réalité spirituelle et unique, des relations qui supposent à la fois virginité et mariage, épousailles et intégrité, maternité ou paternité et chasteté absolue. Il ne s'agit plus alors de caractères qui pourraient affecter des individus et les désigner comme vierges, ou conjoints, ou parents, mais d'un tissu serré de liens spirituels où chacun des éléments est à la fois, par rapport aux autres, vierge et époux, et parent et enfant. De sorte que virginité et matrimonialité, à ce niveau, ne s'opposent pas comme deux modes de vie alternatifs, mais elles se joignent comme des aspects permanents et simultanés des rapports qui forment l'Église comme unité spirituelle. Ainsi conçus, et sous la forme de virginité féconde ou de mariage virginal, il n'y a pas de différence de valeur entre virginité et mariage. Mais c'est sur le fond de cette conception des rapports spirituels entre Dieu et l'homme à travers l'Église que saint Augustin va fonder et expliquer la hiérarchie qu'il faut respecter entre virginité et mariage entendu au sens charnel.

Tout le début du *De sancta virginitate* est sur ce point significatif, surtout si on l'éclaire par le vaste ensemble des sermons qui ont pour

[15]

thème l'Église-Vierge . Un immense tissu de relations spirituelles et de parentés qui dépassent celles du sang y sont représentées ; mariage

et virginité, virginité et maternité ne sont jamais dissociés ; leur implication réciproque est constamment rappelée par des expressions comme : *« virginali connubio spiritualiter conjugatus », « virginum sponsus », « virginitas fecunditatem non impedit,* […] *fecunditas virginitatem*

16

non adimit » , etc.

Pour en rester à des indications schématiques, on peut dessiner, de la façon que voici, les relations nombreuses et enchevêtrées que ce

17

passage mentionne. Le Christ est donc le fils d'une Vierge ; d'elle, il est né physiquement, corporellement ; et non pas par la simple préservation d'une intégrité qu'un homme « aurait pu violer », mais comme fruit d'une virginité qui, volontairement, s'était vouée à l'union

18

avec Dieu ; vierge lui-même, il est l'époux de l'Église, vierge elle aussi, qui se lie à lui dans une union spirituelle ; mais il est aussi et plus particulièrement, dans cette Église, l'époux des vierges auxquelles

19

l'unissent des épousailles virginales . Marie, la mère éternellement vierge du Christ, ne l'est pas simplement dans le corps, mais elle l'est aussi spirituellement, puisqu'elle s'est vouée à Dieu et a fait naître le

Christ dans sa volonté, servant ainsi de modèle à toutes les âmes qui,

20

consacrant à Dieu leur volonté, font naître le Christ en elles-mêmes . Or tous ceux qui font la volonté de Dieu sont, sur terre déjà, les frères du Christ qui est venu montrer cette volonté et le chemin pour la

21

suivre ; la Vierge est donc également la sœur du Christ . Mais il faut considérer qu'elle est aussi la fille du Christ, car tous ceux qui croient en lui sont ses enfants et méritent d'être appelés, comme le dit saint

22

Matthieu, « les fils de l'époux » . L'Église, quant à elle, est « la vierge

23

du Christ », unie à lui de façon spirituelle ; corporellement, elle ne peut être dite vierge qu'à cause de certains de ses membres, tandis qu'elle ne l'est pas si on considère ceux d'entre les fidèles qui se sont

24

mariés . Épouse-vierge du Christ, l'Église est la mère des chrétiens puisque c'est elle qui les fait naître à l'Esprit en les accueillant dans le

25

baptême ; mais dans la mesure où la communauté des saints constitue le corps mystique du Christ, en les formant, en les enfantant,

elle se trouve être aussi la mère du Christ, comme le sont ceux « qui font la volonté du Père » ; « l'Église chez les saints qui posséderont le

[26]

royaume de Dieu est, selon l'esprit, tout entière mère du Christ » . Et il faut ajouter encore que toute âme pieuse prise individuellement est fille du Christ, puisqu'elle a été enfantée à partir des noces de celui-ci avec l'Église, sœur du Christ, puisque comme lui elle accomplit la

[27]

volonté de Dieu , et mère du Christ, puisqu'elle le fit naître en elle,

[28]

étant à l'image de Marie celle qui fait ce que veut le Père .

Saint Augustin décrit donc un réseau de relations spirituelles qui se reproduisent et se renversent, faisant de chacun des quatre éléments de l'ensemble — le Christ, Marie, l'Église, les âmes — des vierges et des conjoints, des géniteurs et des enfants. Mariage, fécondité, virginité ne définissent pas la position ou la qualité intrinsèque de l'un d'entre eux, mais permettent de décrire les différentes relations que simultanément chacun entretient avec tous les autres. On peut donc dire que, dans le système des relations spirituelles, mariage et virginité ne peuvent pas être dissociés (et leur non-dissociation est manifestée par leur fécondité), mais qu'aucun des deux termes ne peut être considéré

comme supérieur ou inférieur à l’autre. Or, de cette implication réciproque du mariage et de la virginité dans les relations spirituelles, saint Augustin ne tire pas la conclusion d’une identité de valeur spirituelle entre la virginité corporelle et le lien matrimonial. Au contraire, aux Jovinianistes comme plus tard à Julien d’Éclane, il oppose le principe d’une stricte hiérarchie. C’est qu’en effet, pour lui, la virginité physique peut bien représenter la virginité spirituelle ; les vierges sont, de fait, dans le monde, la manifestation des relations virginales qui produisent les fruits spirituels ; c’est que la virginité de corps ne peut exister réellement et mériter le nom de virginité que si elle est soutenue et animée par la virginité du cœur ou de la pensée : « Ce n’est pas d’elle-même, mais d’être consacrée à Dieu que la virginité tire son honneur. On la garde dans la chair, mais c’est par une religion et une dévotion toute spirituelle qu’on la garde, de telle sorte que la virginité de la chair elle-même est spirituelle, vouée et conservée comme elle est par la continence et la piété. De même que personne ne fait de son corps un usage impur qu’après en avoir conçu la malice dans son esprit, ainsi personne ne garde la pureté dans son corps

[29]

qu’après avoir implanté la chasteté dans son esprit . » À cette condition, la virginité physique produira les enfantements dont elle est

capable et qui lui sont promis ; en elle-même, elle enfantera le Christ ; par son exemple, elle suscitera ce même Christ dans le cœur des autres ; et elle enfantera dans l'Église une nouvelle descendance du Christ en appelant les âmes à se convertir.

En revanche, ce que le mariage produit, ce ne sont pas des fruits spirituels. De l'union physique de l'homme et de la femme ne naissent pas des chrétiens mais seulement des êtres humains ; ils ne peuvent devenir des membres du Christ et des enfants de Dieu que par l'opération spirituelle du sacrement : « Celles qui dans la vie conjugale engendrent selon la chair, deviennent mères non du Christ, mais

[30]

d'Adam

. » Il est donc possible de dire que, du rôle de Marie à la fois vierge et mère du Christ, les femmes qui ont refusé le mariage et se sont consacrées à Dieu ont pris un aspect : la virginité, aussi bien corporelle que spirituelle. Mais il n'est pas possible de dire symétriquement que les femmes qui se sont mariées et ont eu des enfants ont repris la maternité physique et spirituelle de Marie : car la Vierge a enfanté le Christ par l'opération de Dieu ; la femme mariée donne naissance par l'effet de la nature à des êtres humains qui ne sont pas des chrétiens. Et seule cette virginité de cœur qui la lie au Christ

dans l’Église et lui fait offrir à Dieu ses enfants lui permet d’être spirituellement mère : « À ce saint enfantement coopèrent aussi les mères, en faisant que ceux qu’elles ont enfantés non encore chrétiens deviennent ce qu’elles savent bien qu’elles n’ont pu enfanter corporellement : elles n’y contribuent cependant qu’en devenant elles aussi les vierges et les mères du Christ, c’est-à-dire dans la foi qui opère [31] sur la charité . » Il n’y a donc pas symétrie entre la virginité et la fécondité charnelle. Ou encore, transposé et manifesté dans la chair, le lien de la virginité et des noces spirituelles se défait, et le mariage, la procréation selon la chair ne peuvent pas être considérés comme l’héritage de la maternité de Marie, tandis que la chasteté de celles qui, dans leur cœur et leur corps, ont fait vœu de renoncer au mariage est bien ici-bas, comme la Vierge, consacrée à Dieu. Les femmes mariées n’auraient donc pas à dire aux vierges : « Vous êtes vierges, nous sommes mères : que votre virginité intacte vous console de n’avoir pas d’enfants ; que l’avantage d’en avoir compense notre virginité [32] perdue . »

Ainsi Augustin a en quelque sorte élargi, et multiplié, des thèmes qui lui étaient préalables : celui de la virginité comme union avec

l’Époux et celui de l’Église fiancée au Christ. Il a tissé tout un ensemble de relations qui unissent, sur le mode spirituel, des virginités également spirituelles ; il a décrit les fruits innombrables de ces épousailles qui, pour n’être pas corporelles, sont autre chose cependant qu’un pur symbole. Il a placé indissociablement mariage et virginité au niveau des relations qui constituent l’unité spirituelle de l’Église. Quelle que soit la place inférieure que le mariage doit occuper dans la vie d’ici-bas, il y a une figure du mariage spirituel qui ne peut être dissociée de la virginité. Ce qui montre que ce n’est point la forme même du mariage qui constitue un moindre bien, mais ce qui l’a amené dans l’histoire de notre chute à être ce qu’il est dans ce monde-ci.

D’où la question : qu’en est-il des rapports de mariage avec la chute ? Faut-il admettre qu’il n’y avait avant la chute qu’une forme d’union spirituelle — que la virginité reproduirait dans ce monde-ci à sa manière ? Ne faut-il pas admettre que le mariage, avec l’union physique qu’il comporte, existait déjà ? Et que c’est lui qui a été non pas introduit, mais modifié par la chute ?

— II —

Comme Origène, la plupart des exégètes chrétiens avaient nié qu’il y ait eu des rapports sexuels au paradis et que le premier couple ait pu, avant la chute, procréer physiquement à la suite d’une conjonction

charnelle. Ainsi, Grégoire de Nysse admettait que les humains avaient reçu dès leur Création le droit et la possibilité de se multiplier : non par l’effet cependant d’une relation sexuelle, mais d’une opération que nous ne connaissons pas — pas plus que celle qui avait peuplé le ciel d’anges et en avait fait proliférer les myriades. Pourquoi, alors, la différence des sexes était-elle marquée dès la Création et l’ordre fut-il donné à l’homme et à la femme de se multiplier ? C’est, répondait Grégoire de Nysse, que Dieu, en sa prescience, savait que l’homme tomberait : à l’avance, un moyen lui était donné par lequel il pourrait perpétuer son espèce au-delà de la mort qui allait être sa

[33]

condamnation . Dans ce type d’exégèse, on voit que l’acte sexuel fait partie de la chute et de ses conséquences. Il appartient à un bloc qui comprend le premier péché, la mort et la procréation. Il dépend de la désobéissance initiale, puisque c’est elle qui en a déterminé la réalisation (dans l’existence du premier couple) et même la possibilité (dans la prévoyance de Dieu) ; il est lié à la procréation qui en est la fin et la raison d’être ; il est lié à la mort, puisqu’il est une des formes de cette corruption qui prive les hommes de leur immortalité et puisqu’il est destiné à en compenser les effets. Enfin, il est indissociable de la convoitise, *epithumia* : c’est en effet le désir qui a provoqué la chute

— le désir en général, la convoitise pour le plaisir et non pas l'appétit

34

sexuel ; c'est le goût pour les plaisirs de la terre plutôt que pour la contemplation de Dieu qui introduit la corruption et la mort ; c'est l'envie de se perpétuer qui pousse les hommes à procréer. L'acte sexuel fait donc partie, à titre soit de conséquence, soit de moyen, d'un ensemble de quatre éléments — le désir, la chute, la mort, la procréation — qui l'entraînent ou l'appellent.

Dans cette interprétation qui était traditionnelle à son époque, Augustin va effectuer un déplacement et une dissociation. Il va faire remonter, sinon la conjonction sexuelle du moins sa possibilité légitime, du monde déchu jusqu'à l'existence paradisiaque, telle qu'elle sortait des mains du Créateur. Mais cela ne pouvait être accepté qu'à la condition que ce rapport sexuel soit dégagé de tout ce qui en lui peut constituer les stigmates de l'existence déchue. Cette requalification métahistorique de la relation conjugale, avec toutes les dissociations qu'elle implique, Augustin ne l'a achevée que par étapes. Le *De Genesi contra Manichaeos* rédigé peu de temps après son baptême est encore proche des thèses de Grégoire de Nysse ou de Chrysostome. L'homme paradisiaque, avec son corps de limon, y est décrit comme doté de qualités célestes qui le rendent incorruptible,

l'affranchissent de tout besoin physique, lui épargnent tous les mouvements désordonnés de l'âme et font qu'il n'est pas accessible à la

35

concupiscence . Augustin rencontre alors le même problème que ses prédécesseurs : quel sens donner, dans cette existence sans faute, sans mort et sans convoitise, à ces affirmations de la Genèse : que Dieu a créé l'homme et la femme (1, 27), qu'il leur a dit de croître et de multiplier (1, 28) et que le Créateur a voulu donner en la femme une aide à l'homme (2, 18) ? Comment éviter de rapporter ce thème de l'aide à celui de la naissance d'une progéniture qui dériverait de la différence des sexes ? Et comment, dès lors, ne pas faire place à la procréation sexuelle dans l'existence d'immortalité sans corruption qui était celle du paradis ?

Augustin comme ses prédécesseurs fait valoir les ressources de l'interprétation spirituelle. Formellement pourtant, sa position est ambiguë ; ou, pour parler plus précisément, elle tolère deux interprétations, puisqu'il dit que ces textes de la Genèse peuvent être compris également *« spiritualiter »*, ce qui autorise donc, au moins par prétérition, à les interpréter *« carnaliter »*. Mais, de fait, Augustin ne développe que la signification spirituelle. L'« aide » que la femme doit apporter à l'homme, il l'interprète comme un rapport de

commandement et de soumission. Donc la relation qui s'établit sur la différenciation de l'homme et de la femme ne passe pas par le sexe lui-même. *Casta conjunctio*. Quant à la croissance et à la multiplication, Augustin l'interprète comme devant être celles des fruits spirituels : « joies intelligibles et immortelles », dit le premier texte du *De Genesi*

[**36**]

[**37**]

contra Manichaeos

, ou « bonnes œuvres de la louange divine »

,

dit le second.

Le point le plus difficile d'une telle interprétation, c'est bien le sens précis à donner au thème de l'aide que l'homme reçut de la femme. Pourquoi la contemplation de Dieu ne suffisait-elle pas à Adam pour produire les fruits innombrables de la joie ? Pourquoi avait-il besoin de quelqu'un d'autre pour chanter les louanges de Dieu ? Augustin dans le *De catechizandis rudibus* propose une interprétation par les rapports de glorification et d'imitation. Si Dieu peut tirer gloire de l'homme, c'est dans la mesure non pas bien sûr où celui-ci est façonné dans le limon, mais où il lui ressemble ; et où il lui ressemble non seulement parce qu'il a été façonné à son image, mais parce que, volontairement,

il en imite, avec sa raison, la sagesse. De la même façon, l’homme à son tour est glorifié par la femme si la femme le suit, l’imite et reproduit l’exemple de sagesse qu’il lui donne. Et Dieu se glorifie d’autant plus

38

que son image à son tour devient modèle . Comme dans le *De Genesi contra Manichaeos,* Augustin n’exclut pas absolument l’interprétation charnelle et matérielle qui admettait les rapports sexuels avant la chute. Il ne la suppose pas directement ; mais en présentant l’interprétation spirituelle, il prend soin de noter que ce qu’elle exclut, c’est l’idée que la femme avant la chute ait pu être pour l’homme une aide à propos de la « concupiscence charnelle » : comment aurait-elle pu l’être en ce sens, quand leur corps à tous deux n’était pas encore corruptible ? On voit bien que dans cette exégèse, la place reste libre pour des rapports sexuels sans concupiscence, et une prolifération qui n’aurait pas à compenser la mortalité des corps. Mais cette possibilité, Augustin la passe entièrement sous silence : il ne s’y réfère jamais. Et c’est en partant des textes ultérieurs qu’il apparaît rétrospectivement que le silence des textes dessine ici comme en creux d’autres interprétations possibles.

Le début du *De bono conjugali* a ceci de particulier qu’il offre un jeu de ces interprétations sans vouloir explicitement choisir entre elles. On

verra toutefois que le contenu même du livre et l’analyse du bien du mariage impliquent de fait le privilège d’une des hypothèses, qu’Augustin cependant veut, sur le plan de l’exégèse, considérer comme également plausibles sans avoir à les scruter davantage : pas d’examen approfondi de chacune, pas d’avis définitif sur l’une ou l’autre. Le passage se présente donc comme l’indication des différentes et « nombreuses » interprétations qui ont été données de la croissance et de la multiplication ordonnée au premier couple avant la chute.

Interprétation par la procréation physique mais non sexuelle, cette hypothèse se rapproche de celle suggérée par Grégoire de Nysse — mais celui-ci se référait à la multiplication énigmatique des esprits angéliques. Augustin prend trois modèles de procréation non sexuelle, et qui tous trois concernent des corps — et des corps dans ce monde-ci : la création par Dieu du premier homme et de la première femme ; la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge ; et enfin, exemple qui doit parler aux incroyants eux-mêmes, la reproduction des abeilles. Ces trois procréations ont été opérées ou s’opèrent encore *sine concubitu*, et par un bienfait *(munus)* de Dieu. À suivre la leçon de ces exemples, on peut donc supposer, avec certains, que Dieu pouvait faire que le premier couple procrée physiquement sans relation sexuelle.

La seconde interprétation est bien connue : c’est celle qui entend

cette multiplication en un sens « mystique et figuré » ; la multiplication qui était proposée — à la fois prescrite et promise — représentait en fait le progrès de l'esprit et l'abondance de la vertu. Dans ce cas, il n'y aurait pas eu de naissance réelle avant la chute ; celle-ci ayant appelé la mort, la descendance aurait été donnée à l'homme pour qu'il puisse, malgré tout, se perpétuer. C'est là l'interprétation qu'on a déjà rencontrée chez Grégoire de Nysse.

La troisième hypothèse, que saint Augustin cite comme soutenue par certains, est sans doute moins courante. La Création aurait donné à l'homme un corps, non pas spirituel, mais animal ; à ce titre il aurait été susceptible de mourir ; mais si la faute n'était pas intervenue, si l'homme était toujours resté dans l'obéissance, cette mortalité ne serait jamais devenue une mort ; les humains auraient directement rejoint leur destination spirituelle ; en somme ils seraient passés sans intermédiaire du paradis terrestre où ils disposaient du monde au paradis céleste où on contemple Dieu face à face. Mortels échappant à la mort, animaux de raison et d'innocence, les hommes auraient donc pu parfaitement enfanter, et enfanter sur le mode animal, c'est-à-dire par la relation sexuelle — *etiam per concubitum* —, jusqu'à ce que, selon la parole, la terre soit remplie d'une descendance qui n'aurait pas été destinée à remplacer les ancêtres, mais à se juxtaposer à eux. Dans cette

interprétation le rapport sexuel, au sens physique et animal le plus strict, devient donc tout à fait possible au paradis : il n'est ni la conséquence ni la cause de la chute ; il est inscrit dans la nature humaine par l'acte créateur lui-même. Il est donc dégagé et de la faute, et de la concupiscence. Est-il pour autant dégagé de la mort ?

On pourrait le croire, à un examen hâtif, puisque l'accroissement des êtres humains se ferait sans que la mort intervienne, et jusqu'à concurrence d'un peuplement adéquat de la terre. Procréation sans décès, multiplication que ne freinerait aucune perte. Cependant, il faut noter qu'avant l'exposé des trois possibilités interprétatives qu'il évoque Augustin énonce une proposition qui ne semble pas être une des opinions qu'on peut soutenir et qu'on a effectivement soutenues, mais bien un principe général : par le péché, les hommes ont revêtu la condition de la mort, et il ne peut y avoir d'union sexuelle *(concubitus)* qu'entre des corps mortels. Or c'est ce principe général qu'on retrouve dans les trois interprétations, sous réserve d'une modulation particulière pour la troisième : là, en effet, le *concubitus* est lié à la possibilité de la mort, à la mortalité, qui fait partie de la nature humaine telle qu'elle est créée ; il est donc, en sa possibilité, antérieur à la faute, laquelle introduit simplement la condition effective de la mort pour le genre humain. Dans une telle interprétation, avant

l'émergence de la faute, de la corruption et de la mort, avant les liens qui les enchaînent l'une à l'autre, la mortalité et le rapport sexuel étaient originairement et simultanément présents, impliqués l'un et l'autre dans l'animalité de la créature.

C'est cette troisième interprétation qui se trouve finalement reprise et développée dans le *De Genesi ad litteram* (dont la rédaction commence peu de temps après le *De bono conjugali*, mais qui sera achevée bien plus tard), puis dans le XIVe livre de *La Cité de Dieu*, et dans les textes antipélagiens qui lui sont à peu près contemporains. Le troisième chapitre du livre IX du *De Genesi ad litteram* commente le passage, ou plutôt la phrase de l'Écriture (Genèse, 2, 18) où Dieu dit en parlant de l'homme : « Je lui ferai une aide semblable à lui. » C'est encore une fois la nature de cette aide qui pose le problème de l'existence possible des rapports sexuels au paradis. Au livre III, chapitre 21 du même texte, saint Augustin avait commenté le « Croissez et multipliez » . « Bien que » cet ordre, avait-il expliqué, « semble » ne pouvoir être réalisé que par le *concubitus*, on peut concevoir un « autre mode » de multiplication : il ne comporterait pas la concupiscence de la corruption, et serait l'effet d'un sentiment de piété. Ce que ce passage laisse dans l'ombre, c'est la question de savoir si cet « autre

mode » exclut le *concubitus* (et donc une de ces opérations mystérieuses auxquelles le Seigneur a pu et peut toujours avoir recours) ou s'il s'agit d'un *concubitus* qui aurait cette particularité, surprenante pour ceux qui ne connaissent que l'homme déchu, de n'être pas accompagné de

39

concupiscence, mais d'un tout autre mouvement de l'âme . Cette incertitude est levée, sans doute possible, au livre IX du *De Genesi*. Que peut être la nature de l'aide à laquelle Dieu destinait la

*1

femme ? Cinq fois au cours de ce [livre], la même réponse revient : « pour engendrer des enfants » (III, 5), « pour la procréation » (V, 9), « pour la génération » (VII, 12), « pour la gestation d'enfants » (VIII, 13), « pour la descendance » (XI, 19). C'est dire qu'Augustin abandonne ici entièrement l'idée que cette aide était d'ordre spirituel et avait pour objectif de contribuer aux joies de la contemplation ou de

40

la prière . Or, comme rien dans le verset en question de la Genèse n'autorise directement cette affirmation, c'est sur le raisonnement que saint Augustin l'établit. Ou plutôt sur deux raisonnements. L'un

41

procède par élimination . À quoi, au paradis, aurait pu servir la

femme ? Au travail de la terre ? Certainement pas, parce que le travail n’était pas alors nécessaire, et que de toutes façons un autre homme aurait été plus efficace. Pour que l’homme ne soit pas seul, qu’il puisse vivre et parler avec quelqu’un (*convivere* et *colloqui*) ? Non plus, car on sait bien que le meilleur compagnon de l’homme est encore un homme et que si, pour la tranquillité de ce compagnonnage, une certaine inégalité était nécessaire, il aurait suffi entre ces deux hommes d’un pacte appuyé sur la préséance du premier créé. Pas pour la société, pas pour le travail : l’aide de la femme ne pouvait donc concerner que les enfants. L’autre raisonnement consiste à montrer les avantages d’une descendance pour les premiers hommes et d’un

42

peuplement de toute la terre . Il faut noter qu’Augustin ne se sert pas directement du texte « Croissez et multipliez » pour faire de la procréation paradisiaque la simple application de ce précepte. Il veut montrer qu’avant la chute, en dehors de la mort, et indépendamment du souci de remplacer ceux qui disparaissent, la prolifération du genre humain était à rechercher. En se multipliant, en effet, l’humanité augmente la beauté de la terre. Et comment la multiplication d’hommes justes n’aurait-elle pas été, avant la chute, un bien grand ornement si on songe à quatre choses : que les espèces animales elles-

mêmes ajoutent à la beauté du monde inférieur, que les hommes même corrompus l'emportent encore sur les animaux, qu'une humanité de nombreux pécheurs, maintenus dans la paix par l'exemple de quelques hommes droits, est en elle-même quelque chose de beau, et qu'enfin les hommes qui seraient nés des premiers parents auraient été sans la faute de ceux-ci à la fois immortels et justes ? Donc la prolifération est en elle-même (et non par compensation de la mort) un bien. Et quel meilleur moyen pour constituer à la surface du monde cette *societas*, sinon la naissance de générations successives « à partir d'un seul homme » ?

Par cette multiplication à partir d'un tronc unique, l'humanité peut couvrir la surface de la terre autant que Dieu l'a voulu, et garder l'unité dont son Créateur dès l'origine a voulu la marquer. Le quatorzième livre de *La Cité de Dieu* consacré aux conséquences du péché originel et à la concupiscence s'ouvre précisément sur ce thème. La multiplicité-unité du genre humain, l'humanité comme *societas* liée par la ressemblance et la parenté dans des rapports de paix apparaissent, avant toute faute et toute chute et toute mort, la fin que Dieu poursuivait dès la Création : « Dieu voulant non seulement unir les hommes en une seule société par la similitude de la nature, mais grâce aux nœuds de la parenté, les rassembler en une harmonieuse unité

dans les liens de la paix, a institué l’humanité à partir d’un seul homme. Cette humanité en chacun de ses membres ne devait pas

43

mourir . »

En résumé, les trois données scripturaires fondamentales étant sur ce sujet la création de deux sexes distincts, la prescription de croissance et de multiplication, enfin l’adjonction de la femme à titre d’aide pour l’homme, il semble que les exégètes antérieurs aient porté l’essentiel de leur effort sur les deux premières ; leur propos était d’éviter non seulement la présence de l’acte sexuel, mais sa possibilité même avant la chute ; pour cela il fallait qu’ils reportent « à plus tard » l’usage d’une différenciation des sexes dont les effets et le sens devaient rester virtuels jusqu’à la faute ; il fallait qu’ils donnent à la multiplication une signification spirituelle ; et en conséquence, le troisième élément ne pouvait être que laissé dans le vague : l’aide de la femme restait un thème sans contenu précis. En revanche, pour Augustin, c’est cet élément qui sert de point d’appui à l’analyse. En essayant de resserrer autant qu’il est possible la signification à donner à cette aide, en essayant de définir ce que pourrait être, hors de toute faute et avant la chute, la relation homme-femme, en cherchant ce que pouvaient être la forme et le but de leur association, Augustin, par éliminations

successives, est amené à donner une signification « physique », « corporelle », « charnelle » à l’ordre donné au premier couple de se multiplier, et une valeur immédiatement actualisable à la différenciation originaire des sexes. De ce que l’adjoint donné à l’homme ait été cet « autre » qu’est la femme — c’est-à-dire non seulement un être qui lui ressemble, non seulement quelqu’un qui lui soit inférieur, mais quelqu’un dont la ressemblance-infériorité prenne la forme de la différence de sexe —, Augustin déduit que cette altérité avait pour fonction d’aider l’homme à fonder et développer sur toute la terre une *societas* : une multiplicité d’individus liés entre eux par une identité de nature et une parenté d’origine. Ce n’est pas pour compenser les limites de la mort que la multiplicité des naissances successives, selon Augustin, s’est introduite dans l’histoire du monde, mais bien par le privilège originaire d’une « société » comme ornement et beauté du monde. C’est en fonction des rapports de l’homme aux hommes que la femme lui est adjointe à titre d’aide. Qui sème, avec le genre humain, la race de ses compagnons innombrables a besoin de la

44

fécondité d’une terre .

Le « mariage » du premier couple impliquait pour Augustin autre chose qu’une relation spirituelle ; il supposait au moins la possibilité

d’une conjonction physique, que dessinait la différenciation originaire des sexes et qui promettait la procréation physique de la descendance. Rapport sexuel et génération n’appartiennent plus de façon univoque et nécessaire à l’économie de la chute. Ils ont place déjà, avec le couple des deux premiers humains voulus par Dieu, dans l’ordre d’une Création non encore altérée par la chute.

De cette thèse Augustin ne se départira plus jamais. On la retrouve largement exposée dans le XIVe livre de *La Cité de Dieu*. Dieu a créé les premiers humains, « mâle et femelle » ; il a inscrit « leur sexe dans la chair » ; et ceci « pour engendrer des enfants et par là croître, se multiplier, remplir la terre » ; il les a donc créés « comme nous voyons et reconnaissons aujourd’hui parmi les hommes la diversité des sexes »[45] . On la retrouve également dans les écrits antipélagiens, sans que jamais les différents contextes polémiques, ou la nécessité de répondre aux objections, l’aient jamais modifiée en son fond : « Et la diversité des sexes se rapporte aux organes de ceux qui engendrent, et leur union se rapporte à la procréation des enfants, et la fécondité elle-même se rapporte à la bénédiction du mariage[46] . »

Mais si l’union des sexes avait droit de cité au paradis, chez le premier couple, à quel système de règles doit-on la soumettre dans le monde d’aujourd’hui ?

— III —

Qu’il ait été ou non la première grande systématisation chrétienne de la vie conjugale et de ses relations internes, le *De bono conjugali* est demeuré de toutes façons la référence essentielle de la théologie

47

morale du mariage pour le christianisme médiéval et moderne . À son autorité on rapportera la double théorie des biens et des fins du mariage. Biens du mariage qui assurent sa valeur, à côté mais au-dessous de la continence : la progéniture, la foi qui unit les conjoints, le sacrement qui les marque de façon ineffaçable. Fins du mariage, qui codent « l’usage » du mariage et qui permettent de définir les rapports sexuels défendus et permis : la procréation et le remède à la concupiscence.

Cet édifice théorique est très connu. Il serait évidemment tout à fait inexact de dire que ses éléments fondamentaux ne se trouvent pas dans saint Augustin — on les rencontre dans de nombreux passages de son

48

œuvre . Erroné aussi de prétendre qu’ils ne correspondent pas au

texte du *De bono conjugali*. La fin du traité, qui en résume l’ensemble, est très explicite : « Le mariage est donc un bien chez tous les peuples et dans toute l’humanité parce qu’il est le foyer de la génération des enfants et le pacte d’une chaste fidélité. Mais dans le peuple de Dieu il ajoute à ces titres la sainteté du sacrement […]. Les biens du mariage tiennent donc tous en trois mots : les enfants, le pacte de fidélité, le [49] sacrement . » Et dans un autre passage, Augustin évoque bien les deux fins que plus tard on citera régulièrement : *« liberorum* [50] *procreandorum causa* » et *« infirmitatis invicem excipiendae causa* » . Il faut reconnaître que cette formulation schématique ne rend pas bien compte ni du mouvement des textes ni des refontes importantes qu’Augustin a apportées à la conception du mariage, à l’analyse qu’on peut en faire et finalement au système des règles qui doivent présider à la conduite des époux.

Augustin, on l’a vu, donne au mariage une double caution : celle de l’origine, puisqu’il fait partie de la Création ; celle de l’Église, puisqu’il fait partie des formes spirituelles qui la constituent. Il est donc un bien [51] — *aliquid boni*

. Bien *en* lui-même, ce qui veut dire qu'il ne l'est pas seulement par comparaison (meilleur que le mal de la fornication), le mariage n'est pourtant pas un bien *par* lui-même. Se référant à une différence philosophique traditionnelle, Augustin distingue ce qui est désirable par soi-même, et ce qui est désirable pour autre chose que soi-même, c'est-à-dire pour l'une de ces fins qui n'ont besoin de se rapporter à aucune autre. Il dresse le tableau suivant. Fin pour elle-même : la sagesse *(sapientia)* ; bien qui se rapporte à cette fin : le savoir *(doctrina)* qu'on ne désire pas pour lui-même mais pour parvenir à la sagesse. Fin pour elle-même : la santé *(salus)* ; biens qui s'y rapportent : boire, manger, dormir. Quant au mariage qui, comme le savoir, la nourriture, le sommeil, n'est pas à lui-même sa propre fin, à quel bien se rapporte-t-il ? À l'amitié qui, tout comme la santé et la sagesse, est

52

désirable pour elle-même .

Tout le *De bono conjugali* est placé sous le signe de cette notion qui apparaît dès les premières lignes du texte : l'amitié est une fin qui exerce sur l'homme une force considérable, à cause de sa nature même : l'individu en effet est un « élément », une « partie » du genre

53

humain, et il est, en lui-même, en tant qu'homme, un être social .

L’amitié le lie à cet ensemble dont il fait naturellement partie ; et le mariage est désirable, dans la mesure où il permet de former, de multiplier et d’établir solidement ces liens de l’amitié.

Rien de très nouveau dans ce thème. Il est tout à fait familier à la philosophie antique. Et il est présent aussi chez bien des auteurs chrétiens : on en a rencontré une version dans les homélies de Chrysostome. Pourtant, c’est à partir de cette conception de la *societas* et de l’ *amicitia* qu’Augustin élabore sa théorie du mariage et des rapports conjugaux, et y introduit un certain nombre d’éléments décisifs. Essentiellement sur trois points : sur le rôle du mariage dans l’économie générale du salut ; sur la nature du lien conjugal ; sur le principe de régulation des rapports sexuels entre époux.

1. Lorsque Chrysostome, dans des textes tout à fait contemporains du *De bono conjugali*, voyait dans le mariage une manière d’établir entre les hommes un lien de société, il désignait par là une utilité qu’on pourrait dire épisodique. Le mariage avait son rôle entre chute et salut : après celle-là, pour réparer les destructions de la mort ou en consoler les hommes ; avant celui-ci dont l’imminence aujourd’hui rend inutile désormais la multiplication des humains. La valeur du mariage appartenait pour lui à un temps qui est celui de la loi et de la mort. Un temps qui s’achève.

Le *De bono conjugali* articule d’une autre façon les moments de l’histoire humaine et la nécessité de la *societas*. D’un mot : il dégage celle-ci de sa fonction épisodique et de son statut provisoire. Il en fait une constante et non plus un moment ; mais à cette constante, le drame des relations entre Dieu et l’homme apporte des modifications capitales.

On l’a déjà vu : si l’être humain a été créé « homme et femme », c’est en vue d’une *societas* dont la nécessité était inscrite dans la nature même d’individus destinés à appartenir au genre humain. La *« societas »* n’a pas attendu le châtiment de mort pour devenir nécessaire et faire du mariage un bien. Mais est-elle encore inscrite dans notre présent ? A-t-elle à l’heure de l’Incarnation assez d’avenir pour recommander le mariage ? Son rôle naturel n’est-il pas désormais passé ? Le *De bono conjugali* évoque bien en effet le moment où la prolifération du genre humain ne sera plus requise : « “La science sera détruite” […]. De même, cette procréation de mortels qui est la fin du mariage n’existera plus, tandis que la continence, qui est dès ici-bas une forme anticipée

54

de la vie des anges, restera éternellement . » Une formulation comme celle-là est très proche, jusque dans ses termes, de celles de Chrysostome, de Grégoire de Nysse ou de Basile d’Ancyre. Mais il faut

distinguer dans le thème du « temps de la continence » deux idées différentes. Celle qui est évoquée dans le texte précédent : il s’agit bien de la fin des temps, où, en effet, les rapports physiques n’auront plus leur place dès lors que la cité céleste n’admettra plus que des relations spirituelles. Et celle qui est évoquée à plusieurs reprises dans d’autres

55

passages : il s’agit alors de la situation actuelle du genre humain. Augustin la caractérise par un fait et une tâche. L’état de choses, c’est un peuplement déjà fort abondant : il a été assuré, et il l’est encore, par un grand nombre de gens qui, mariés ou non, ne pratiquaient pas la continence ; ils offrent ainsi une grande « ressource de successions ». La tâche : c’est celle qui consiste à nouer à partir de tant d’êtres humains de saintes amitiés, et à former ainsi, peu à peu, à travers toutes les nations une « vaste parenté spirituelle », une « société sainte et pure ». Le présent est donc à penser moins dans l’urgence que dans la longue durée ; moins comme un terme imminent que comme un équilibre à déplacer lentement. Le *De bono conjugali* n’annonce pas l’entrée dans un âge de la virginité, où le mariage, jusque-là nécessaire, devra être abandonné ; il montre plutôt, tout en maintenant bien entendu l’horizon de la fin des temps, l’existence d’une période, la nôtre, dans laquelle la prolifération du genre humain, grâce aux

unions physiques, sera comme la matière nécessaire à la multiplication de parentés spirituelles. Virginité et matrimonialité pourront donc se trouver associées, chacune à sa place, selon le principe que l'ensemble en lequel elles se composent est plus beau encore que la plus belle des deux.

Augustin remanie ainsi, profondément, la scansion qui était de façon assez générale reconnue avant lui : moment de la virginité paradisiaque, dans l'innocence qui précède la chute ; puis temps du mariage et de la fécondité, sous la loi de la mort ; puis retour à la virginité, quand vient le salut et que s'achève le temps. La scansion qui se dessine dans le *De bono conjugali* est bien différente : elle ne fait pas alterner en un cycle virginité et mariage ; elle marque plutôt les différentes façons de constituer la *societas*, qui est, de toutes façons, la « fin » du genre humain. Il y eut d'abord la possibilité, au paradis, d'une *societas* à la fois corporelle et spirituelle ; puis vint le temps où les hommes ont propagé la race, les uns « vaincus par la passion » *(victi libidine)*, les autres — les Patriarches — « conduits par la piété » : ceux-ci, s'ils en avaient eu la permission, seraient restés continents ; mais s'ils se sont mariés et « s'ils demandaient des enfants dans leur mariage, c'était en vue du Christ, pour distinguer sa race, selon la chair, de

56

toutes les nations » . Aujourd’hui, le partage est autre : il n’est plus entre la prolifération impie et la sainte procréation, mais entre ceux qui se sont voués aux relations spirituelles et ceux qui, ne pouvant accéder à la continence, continuent à peupler la terre. Les uns et les autres préparent la cité future : les premiers en multipliant les relations spirituelles ; les seconds en se pliant à la loi du mariage unique qui

57

figure symboliquement l’unité à venir de la société céleste . Enfin le quatrième temps est celui de cette cité elle-même. Là, la multiplicité ne sera plus celle de la prolifération des êtres humains, issus de leurs conjonctions ; et l’unité ne sera plus celle des couples astreints à ne pratiquer qu’un seul mariage. La multitude des âmes se réunira et n’aura plus qu’un cœur et qu’un esprit dans l’unité de Dieu. Toutes les relations, désormais spirituelles, convergeront vers lui seul ; et c’est ainsi qu’après la « pérégrination » d’ici-bas, la *societas* à laquelle était destiné le genre humain trouvera sa réalité finale dans l’unité de la cité céleste. Augustin ne rapporte donc plus la valeur du mariage à ce bien absolu de la virginité qui marquait l’état initial de l’humanité et le point ultime du temps ; il la rapporte à la fin universelle et constante de la *societas*. Et si le mariage n’a pas toujours eu la même forme, ni le même rôle, ni les mêmes obligations, s’il ne s’est pas toujours opposé

de la même façon à la virginité, c’est qu’avant et après la chute, avant et après la venue du Sauveur, le genre humain n’a pas cheminé de la même façon vers la cité future.

2. Le privilège accordé à la *societas* permet de donner une caractérisation du mariage centrée sur la notion de *lien*. Le mariage est avant toutes choses une association, et comme tel un élément de base de la société. Or ce lien, faut-il comprendre qu’il tient sa valeur de l’acte naturel de la procréation qu’il permet dans des formes légitimes, ou d’une structure juridique qui engage les conjoints l’un vis-à-vis de l’autre ? Le lien matrimonial est-il la condition d’une parenté ou l’effet d’un « *pactum* » ? L’analyse du *De bono conjugali* est plus complexe que le simple choix entre ces deux termes.

Il ne faut pas minimiser le rôle de la procréation et de la descendance dans la problématique augustinienne du mariage. On verra plus loin son importance. Et c’est un fait que, s’il n’y avait pas de progéniture, donc de suite dans les générations, le genre humain ne pourrait être, dans ses éléments contemporains et successifs, lié sur le

58

mode d’une *connexio societatis* . À envisager le genre humain tout entier et sa destination, la nécessité du mariage ne peut être pensée sans la progéniture. Mais pris en lui-même, et comme mise en relation

de deux personnes, le lien matrimonial ne peut être considéré comme dépendant de la progéniture et de la procréation. Par lui-même, le mariage constitue le maillon premier de la société, et ce lien est non moins fort que celui de la naissance, comme l’a montré le Créateur « en tirant la femme de l’homme » et « en marquant même la force de [59] leur union par la côte qu’il a extraite de l’un pour former l’autre » . Avant même toute procréation, le mariage est par lui-même un bien, dans la mesure où il établit entre le mari et la femme une relation qui a le triple caractère d’être « naturelle », de joindre deux sexes [60] différents , et de constituer comme élément de base de la société une [61] conjonction d’amitié et de parenté . Il s’ensuit donc que, si la procréation prolonge ce lien — et que, sous certaines conditions, il est bien qu’il en soit ainsi —, elle n’en est pas la condition et son absence ne le compromet pas. Et de cela Augustin donne deux témoignages. Le mariage existe chez les personnes âgées, même s’il leur est impossible de procréer, ou si leurs enfants sont déjà morts ; de toutes façons le lien [62] subsiste, indépendamment de la progéniture . De même, le mariage

ne peut être défait lorsque, noué en vue d’avoir des enfants, il est resté

63

stérile en dépit des époux .

À cette relation le *De bono conjugali* donne régulièrement le nom de

64

pactum ou de *foedus*, dont les connotations juridiques sont évidentes .

À regarder les choses de plus près, Augustin développe son analyse sur deux registres. Il se réfère, en effet, au thème d’un lien qui recevrait une caution institutionnelle soit des règles de droit, soit de la loi divine ; tantôt le droit civil est invoqué comme révélateur pour la forme du lien matrimonial : ainsi la loi romaine manifeste le caractère exclusif de ce lien, puisqu’elle interdit au mari de prendre une seconde épouse

65

aussi longtemps que vit la première ; tantôt les lois religieuses font valoir de justes principes que les règles de la société ignorent : ainsi empêchent-elles — à la différence des lois civiles — le remariage d’un

66

époux dont la femme a commis l’adultère . Mais Augustin fait jouer aussi le *pactum* sur un autre registre, celui des rapports entre les âmes et entre les corps : attachement des âmes qui constitue entre les époux — et indépendamment de l’ardeur physique, souvent même avec une

intensité inverse de celle-ci — un *ordo caritatis* ; mais aussi lien physique, au sens où chacun des deux conjoints réserve son corps à l'autre. Dans le fameux passage de la première Épître aux Corinthiens — « le corps de la femme n'est pas en sa puissance, mais en celle de son mari et semblablement le corps du mari » (7, 4) —, on voit en général l'affirmation du droit de chacun des époux d'avoir des rapports physiques avec l'autre ; mais Augustin, au moins dans une des deux citations qu'il en fait, lui prête une signification en quelque sorte négative : elle exprimerait la prohibition de violer le pacte conjugal, comme cela se produit « lorsque, à l'appel de sa propre passion, ou à celle d'autrui, l'époux a des relations avec une autre femme, ou la

[67]

femme avec un autre homme »

. Non-trahison, plutôt que

possession : de tels liens sont de l'ordre de la *fides*.

Ordre qui n'est pas étranger au droit, bien entendu, et souvent se

68

conjugue avec lui , mais qui pourtant ne saurait s'y réduire — comme le prouve aussitôt l'exemple de *fides* donné par Augustin : que, dans une affaire, il s'agisse d'une poignée de paille ou d'un monceau d'or peu importe, la foi qui garantit l'honnêteté est exactement la même et

a la même valeur. Il faut comprendre que la *fides* soutient la convention, qu'elle se manifeste dans l'exactitude avec laquelle on l'observe, mais elle n'est pas de même nature qu'elle. Et du point de vue des fautes qu'on peut commettre à son égard, elle n'a pas les mêmes effets que la convention telle que la garantissent les lois. Augustin, sur trois exemples, montre clairement que pour lui la *fides* ne s'identifie pas au *pactum* — si du moins on entend celui-ci en un sens purement juridique. Ces trois exemples ont pour cadre l' *adultère* qui est à la fois une catégorie du droit et une atteinte à la *fides*. Il semblerait au premier regard que la condamnation de l'adultère manifeste l'adéquation entre le lien juridique et l'attachement de la fidélité. Or chacun des exemples que cite Augustin montre leur décalage.

— Supposons une femme qui a quitté son époux pour un amant : rupture de fidélité. Mais y a-t-il désormais pour elle, et sa moralité, une différence selon qu'elle reste ou non fidèle à son amant ? Du point de vue du *pactum* juridique, il n'y a aucune différence puisque le seul qui existât — celui qui la liait à son mari — a été rompu. Et pourtant on peut dire que, tout en étant malhonnête, elle l'est moins si elle reste attachée à son complice que si à nouveau elle en change. Mais elle est plus honnête si celui pour lequel elle l'abandonne, c'est son mari auquel elle fait retour. La *fides*, on le voit, module la faute selon des

degrés que la transgression du *pactum* ne connaît pas.

— Imaginons maintenant un homme et une femme qui vivent ensemble ; ils ne cherchent pas à avoir d’enfants — sans rien faire de criminel pour empêcher une naissance ; ils ont pris l’engagement de la fidélité et s’y tiennent en effet au moins jusqu’à la mort de l’un deux. À cette union que ne soutient aucun acte juridique — et qui est donc le concubinage — on peut donner le nom de « mariage » du moment que la fidélité y est respectée. La *fides* seule peut donc du point de vue de la moralité avoir les mêmes effets que s’il y avait eu un *pactum* reconnu par la loi.

— Soit enfin un homme et une femme qui ne sont pas mariés. Ils ont une liaison transitoire. L’homme, de son côté, n’attend qu’une occasion pour trouver une femme riche et honorable. Mais la femme, elle, entend rester fidèle à son amant ; et une fois délaissée elle garde une continence. On ne peut pas dire qu’elle n’a pas péché, puisqu’elle a eu des relations hors mariage. Mais pourrait-on l’appeler adultère ? Et si elle n’a rien fait, tout au long de sa liaison, pour n’avoir pas d’enfants, ne l’emporte-t-elle pas « sur bon nombre de matrones », qui ne sont pas adultères mais ne se servent du mariage que pour satisfaire leur concupiscence ?

69

Ces exemples montrent bien la non-coïncidence de la *fides* avec ce qui serait un lien purement juridique. Même là où elle semble avoir la même forme et les mêmes conséquences — à propos de l’adultère —, elle introduit des éléments qui sont irréductibles à une simple obligation de droit. Des éléments positifs : les attachements de l’âme, les engagements à l’égard de soi-même, le respect qu’on doit à l’autre ; mais des modulations de la faute, qui permettent de hiérarchiser entre elles des conduites que la forme de la loi assimilerait. Cette foi, Augustin n’en fait pas un trait propre au mariage chrétien. Elle peut constituer un bien du mariage dans « tous les [70] peuples » et « chez tous les hommes » . En revanche, ce qui n’appartient qu’à l’union des chrétiens c’est qu’elle soit un « sacrement ». Le sens que prend ce mot dans le *De bono conjugali* n’est peut-être pas très facile à cerner, dans la mesure où il ne s’agit évidemment pas du « sacrement de mariage » tel qu’on l’entendra bien plus tard dans le christianisme médiéval, et où cependant Augustin le rapproche du « sacrement de l’ordination » tel qu’il est conféré à un clerc. Mais la manière même dont le rapprochement est opéré, ainsi qu’une citation qu’Augustin emprunte à la première Épître aux Corinthiens, permet de dégager ce qui fait du mariage chrétien un

« *sacramentum* ».

Le texte scripturaire dit que « la femme ne doit point se séparer de son mari, et si elle s'en sépare, elle doit ou rester sans se remarier ou se réconcilier avec lui » (I Cor., 7, 10-11). Pour Augustin ce passage illustre le sacrement et non pas la fidélité — à laquelle saint Paul ferait référence en parlant du pouvoir que chacun des époux exerce sur le corps de l'autre. C'est que la fidélité suppose la réciprocité (de là le mot *pactum* qu'on lui applique, quitte à lui donner une valeur autre que juridique) ; quand l'un des deux conjoints rompt ce lien, comment le simple devoir de fidélité pourrait-il encore s'imposer ? Alors que si la femme est séparée de son mari — Augustin ne songe évidemment pas à la femme adultère, mais à celle qui aurait quitté son mari après l'adultère de celui-ci, ou à celle qui aurait été répudiée par lui — le sacrement lui ôte le droit de contracter une autre union. Le mariage avec le lien exclusif qu'il établit à une personne et une seule oblige encore chacun des deux conjoints, quand bien même l'autre l'aurait, de son propre chef, rompu. Il s'agit en quelque sorte d'une marque

personnelle. C’est là le sens du rapprochement fait entre le mariage et l’ordination. Celle-ci n’est invoquée par Augustin que sous un seul de ses aspects : une fois consacré, celui qui a reçu le sacrement de l’ordre peut bien n’avoir pas reçu de troupeau, ou encore il a bien pu être démis de sa charge, il reste ordonné et le sacrement le marque pour
[71]
toujours . Or cette marque d’où pourrait-elle venir ? Certainement pas d’un lien juridique qui n’est pas susceptible d’imposer à l’individu une contrainte qui subsiste une fois qu’il a été dénoué. Certainement pas non plus d’une fidélité qui implique une réciprocité des volontés. Mais d’une marque, d’un sceau imposé par Dieu et qui lie l’individu à son état de mariage, aussi longtemps que Dieu lui-même n’a pas rappelé à lui le conjoint. « Dans la Cité de notre Dieu, où depuis la première union de deux créatures humaines, les noces revêtent un caractère sacré, le mariage, une fois légalement conclu, ne peut être
[72]
rompu d’aucune autre manière que par la mort de l’un des époux . » En somme le lien du mariage tel qu’il est décrit dans le *De bono conjugali* se distingue d’un lien juridique de deux façons : par la « fidélité » et par le « sacrement ». L’un et l’autre peuvent être dits

« biens » du mariage dans la mesure où ils ne se bornent pas à assurer ce que chacun peut rechercher pour lui-même, mais où ils font entrer chacun des deux époux dans une *societas*. Une société où leur âme et leur corps sont liés l'un à l'autre par l'attachement de la fidélité. Une société à laquelle Dieu les fait participer individuellement et définitivement par la marque ineffaçable du mariage qu'il leur impose.

3. Il faut revenir maintenant sur cette question de la progéniture qui semble devenir bien secondaire dès lors que l'essence du mariage chrétien se définit par le lien de fidélité et la marque du sacrement. Augustin dit explicitement et à plusieurs reprises que la progéniture est un des trois « biens » du mariage — un des éléments qui, tout en laissant le mariage en dessous de la continence, permettent de reconnaître qu'il est bon, sinon par lui-même, du moins en lui-même. Pourtant les formulations du *De bono conjugali*, comme des textes ultérieurs, donnent à ce troisième bien une position particulière. D'une part, en effet, Augustin dit — et montre par ses analyses — qu'il est moins important que les autres. « Dans notre mariage la sainteté du

73

sacrement a plus de valeur que la fécondité du sein . » Il est moins constitutif du mariage que les deux autres biens, puisque l'absence ou la disparition de la progéniture ne dénoue pas le mariage et

inversement ce ne peut être l’intention de faire des enfants qui [74] transforme une liaison en mariage . Mais d’autre part, les affirmations abondent, disant que la procréation est le but, et même le seul but du mariage. Dans toutes les nations le mariage a le même but : la [75] procréation d’enfants ; la génération est ce à cause de quoi les noces [76] ont été instituées .

L’explication est sans doute à chercher dans le rapport entre ces deux notions de « bien » et de « fin » du mariage. Si on se rappelle la [77] théorie générale des biens , on comprend aisément comment la progéniture peut être considérée comme un bien du mariage à côté du sacrement et de la fidélité. Le mariage, on s’en souvient, est une fin désirable, mais comme moyen pour une autre fin, qui, elle, vaut en soi : l’amitié ou le lien qui attache naturellement les humains les uns aux autres en tant que parties d’un même genre humain. La progéniture est une manière de lier les individus et donc de produire ou de développer la *societas*. Mais il faut tout de suite souligner qu’elle n’opère pas ce lien dans le mariage comme le *sacramentum* ou la *fides*.

Ceux-ci sont des caractères propres au lien matrimonial ; ils en font intrinsèquement partie. La progéniture ne peut être qu’un effet du mariage, une de ses conséquences. Et le lien matrimonial, qui en lui-même forme un élément de la société, trouve dans la progéniture un moyen de développer au-delà de lui-même les relations nécessaires à cette société. La progéniture est un « objectif » que le mariage doit se proposer pour une fin qu’il atteint par ailleurs dans son être même de lien ineffaçable entre individus. Mais il faut ajouter que, sans cette procréation, le lien du mariage ne serait pas à lui seul suffisant pour que puisse se développer une société à l’échelle du genre humain : le premier couple serait resté seul au monde. On peut donc dire que la *proles* est en elle-même un bien du mariage, puisqu’elle lie les individus ; qu’elle n’en est pas une condition indispensable, puisqu’il peut exister sans elle ; qu’elle en est un objectif, puisque c’est un moyen pour le mariage d’accéder à sa fin, la société ; qu’elle en est même « le seul » objectif, par opposition au sacrement et à la fidélité (qui font, eux, partie intrinsèque du lien matrimonial) et en fonction de son caractère indispensable pour l’unité des individus dans le genre humain.

Mais le rôle de la procréation dans le mariage est encore compliqué du fait qu’il ne peut être dissocié du statut des relations sexuelles. Non

seulement, bien sûr, parce que ces relations sont indispensables à la *proles*, mais parce que la détermination de la progéniture comme but sert de principe régulateur aux rapports sexuels : « La continuité de la société se fait par les enfants, seul fruit honnête, non de l'union *(conjunctio)* du mari et de la femme, mais de leur commerce charnel

[78]

(concubitus)

. » C'est bien en effet, pour Augustin, la nécessité de la

proles qui fait que la « conjonction » de deux individus dans le mariage se double d'un acte entre homme et femme. Mais il serait erroné de réduire l'analyse d'Augustin au pur et simple assujettissement du rapport sexuel à la possibilité et à l'obligation de faire des enfants. Loin qu'on trouve chez lui un bloc unitaire constitué par le mariage, le rapport sexuel et la procréation (ce qui était le cas chez certains moralistes de l'époque hellénistique et romaine, ou chez Clément d'Alexandrie), on peut constater un certain nombre de dissociations et de décalages.

Il faut d'abord souligner la manière dont le *De bono conjugali* tourne

79

la question de l'impureté des relations sexuelles . Les prescriptions du Lévitique avaient souvent servi aux auteurs chrétiens à montrer que

tout rapport physique portait en soi-même quelque chose du mal et de la faute, puisqu’il appelait des rites de purification, même chez les époux légitimement mariés. À cela, Augustin répond par deux arguments. L’un est de portée générale : ce qui est impur n’est pas, de soi, un péché : les règles des femmes sont impures, et les cadavres aussi ; où est la faute ? L’autre argument est spécifique au rapport sexuel : la semence, certes, est impure. Mais elle l’est comme tout ce qui est encore grossier, imparfait, mêlé d’éléments qui doivent disparaître pour [que] la forme définitive et parfaite apparaisse. De sorte qu’ainsi comprises les prescriptions du Lévitique ne désignent pas l’impureté de l’acte sexuel lui-même, mais de la semence ; elles ne concernent que ce que la semence doit dépouiller d’elle-même avant d’atteindre sa finalité ; enfin elles ont une valeur symbolique : elles montrent à l’homme qu’il doit « se purifier de cette vie informe, en

80

revêtant la forme de la doctrine et de la science » . Ainsi Augustin, tout en justifiant les pratiques rituelles, évite de donner à l’acte sexuel lui-même une valorisation négative. Il le garde dans le statut naturel que lui donne son utilité pour le développement du genre humain : « ce qu’est la nourriture pour l’individu, l’union *(concubitus)* l’est pour

81

la santé du genre humain » .

Que l’acte sexuel ne soit pas en lui-même mauvais ne signifie pas qu’il soit sous toutes ses formes et dans tous les cas acceptable. Augustin fait jouer plusieurs formes de limitations. Les unes appartenaient déjà à la morale ancienne. Les autres sont plus spécifiques de la doctrine chrétienne. Les premières sont celles qui, d’une façon générale, prescrivent la « tempérance » et le rejet de toute forme d’« excès ». Or comment se définit la tempérance ? Par le

82

maintien dans « l’usage naturel » . Et cet usage naturel, c’est, pour Augustin comme pour la tradition ancienne, l’acte sexuel s’il a la forme qui permet éventuellement la procréation. Mais par rapport à cet usage naturel, deux types de fautes peuvent être commises, entre lesquelles Augustin ne marque pas de division très nette, bien qu’il marque entre elles une grande différence morale. D’un côté, il y a le simple « excès » quantitatif ; c’est celui auquel on se livre en allant « au-delà de la nécessité de la propagation » : gestes faits et plaisirs pris qui ne sont pas simplement ceux que requiert l’acte sexuel « naturel », mais qui l’accompagnent ou le préparent. De l’autre, il y a les actes contre nature, qui sont définis par l’usage d’une partie du corps de la femme

83

qui n’est pas destinée à cela . Les premières de ces fautes ne sont pas très considérables. Les secondes, en revanche, sont très graves. Sous réserve de cette hiérarchie, Augustin les condamne dans une formule qu’on pourrait trouver chez les philosophes de l’Antiquité :

84

« L’honneur conjugal, c’est la chasteté dans la procréation . »

Mais il fait jouer aussi d’autres principes de régulation de l’acte sexuel. Ceux-là mêmes auxquels se référait à la même époque Chrysostome. Ils ouvrent la possibilité de légitimer entre les époux des actes sexuels qui n’ont pas de fin procréatrice : à la condition que chacun des deux partenaires n’ait en vue que d’éviter à l’autre de plus grands péchés — ceux qu’ils commettraient soit hors mariage, soit contre les règles de la nature. Il ne s’agit plus là de la fin « naturelle » du mariage, mais de la conséquence du lien personnel qu’il établit et de l’ordre des obligations auxquelles il engage. Cette prise en considération de la concupiscence de l’autre, de l’aide qu’il faut lui apporter pour son salut, fonde le devoir conjugal. Il est significatif que le texte de saint Paul concernant le corps de la femme qui est au pouvoir du mari et celui du mari qui est au pouvoir de la femme n’est pas commenté par Augustin comme l’expression d’un droit de

85

possession dont l’acte sexuel serait la conséquence directe . Si l’un peut réclamer le corps de l’autre, et si celui-ci ne peut le lui refuser, ce n’est pas qu’il en est le maître souverain, c’est qu’il s’agit pour lui-même d’échapper au risque de tomber dans le péché : « Ils se doivent, aussi pour éviter les rapports interdits, une sorte de servitude [86] réciproque qui soit l’appui mutuel de leur faiblesse . » En somme, chacun doit ce service, cette servitude, non en fonction de la maîtrise de l’autre sur le corps du conjoint, mais de sa faiblesse à l’égard de son propre corps.

De ce principe, Augustin tire certaines conséquences générales bien connues déjà : nul ne peut se vouer à la continence perpétuelle sans le consentement de l’autre. Il établit la hiérarchie, qui aura tant d’importance par la suite et suscitera tant de difficultés : le rapport conjugal fait en vue de la procréation est tout à fait exempt de péché ; celui qui est accompli « pour satisfaire la concupiscence » constitue une faute vénielle ; quant aux actes qui se commettent en dehors ou contre les liens du mariage (fornication ou adultère), ou encore ceux qui, dans le mariage, sont opposés à la nature, ce sont des péchés mortels.

Mais Augustin va beaucoup plus loin dans la codification des rapports entre époux. C’est que l’idée même d’un péché véniel attaché au

rapport quand il est destiné à satisfaire seulement la concupiscence n’est pas claire. Car le devoir conjugal n’est-il pas destiné à faire en sorte qu’indépendamment même de la procréation, on puisse donner à la concupiscence de l’autre de quoi se satisfaire sans tomber dans des fautes peut-être graves ? Il faut donc introduire une distinction entre celui qui demande qu’on lui rende le devoir conjugal et celui qui le rend. Celui-ci, dans la mesure du moins où il accepte pour éviter à son conjoint de tomber dans une faute grave, n’en commet lui-même aucune, pas même vénielle, puisqu’il ne fait qu’appliquer une règle

[87]

dérivant de l’état de mariage . Mais celui qui le demande ? La position

[88]

d’Augustin semble moins claire. D’un côté, il parle de péché véniel chez ceux qui sont « sous le joug de la concupiscence », donc, semble-t-il, chez ceux qui demandent le devoir pour autre chose que la procréation. Mais d’autre part, il évoque la tolérance que l’Apôtre accorde à ceux qui manifestent une insistance abusive à exiger le

[89]

devoir : ce seraient eux par conséquent qui commettraient un péché véniel. Faut-il comprendre alors que ceux qui demandent le devoir avec l’intention d’éviter le risque d’un péché mortel ne commettraient pas

du tout de péché, mais alors ils seraient aussi innocents que ceux qui le rendent ? — ce qui semble difficile en soi, mais ce qui constitue la seule solution compatible avec l’idée du péché véniel contracté par ceux qui le demandent avec trop d’insistance. Quant aux deux époux qui d’un consentement commun se demandent l’un à l’autre le devoir conjugal, le texte d’Augustin qui les concerne est délicat à interpréter. Il suit immédiatement la proposition disculpant de tout péché le conjoint qui rend le devoir pour éviter à l’autre le péché : « Si cependant les deux époux sont sous le joug d’une telle concupiscence, ils font une chose qui n’est pas du tout du mariage. Mais si, par contre, ils ont plus d’attrait, dans leur union, pour ce qui est honnête que pour ce qui est déshonnête, c’est-à-dire plus d’attrait pour ce qui est du mariage que pour ce qui n’en est pas, ils ont pour excuser leurs défaillances la

[90]

garantie de l’Apôtre

. » Il semble possible de comprendre que le

rapport conjugal, s’il est accompli de part et d’autre à cause de la concupiscence de chacun des deux, sort des règles strictes du mariage et par conséquent peut devenir une chose grave. Cependant il peut rester dans les limites d’indulgence du véniel à une condition : qu’on s’en tienne à ce qui est honnête (c’est-à-dire aux gestes délimités par la

volonté de procréation, bien que cette volonté ne soit pas présente) ou d’une façon générale à ce qui est « du mariage » : c’est-à-dire la naissance possible d’une progéniture et l’accomplissement du devoir. En fait, le *De bono conjugali* esquisse là les premiers rudiments d’une jurisprudence des rapports sexuels entre époux qui, surtout dans la seconde moitié du Moyen Âge et jusqu’au XVIIIe siècle, prendra une importance considérable. Il se constituera ainsi un code extrêmement complexe de la sexualité conjugale. Pour qu’il se développe, il faudra tout un ensemble de conditions sociales et culturelles. Il faudra aussi que soient remaniées, ou du moins complètement élaborées certaines des propositions que contient encore le *De bono conjugali*. Ces propositions concernent la manière dont le mariage transmue qualitativement les rapports sexuels et le plaisir auquel ils donnent lieu. Deux séries de passages en particulier sont significatifs. Les uns concernent la modération de la *libido*. Au tout début du traité, il est dit que « le lien conjugal transforme en bien le mal de concupiscence ». Et cette transformation est expliquée par le rôle de modération interne qui serait joué, là même où la volupté est la plus intense, par l’intention de procréer : « Le lien conjugal […] comprime dans ses élans la volupté, met une sorte de pudeur dans leur fougue et les tempère par

la paternité. Il se mêle, en effet, je ne sais quelle gravité aux bouillonnements de la volupté quand, au moment où l'homme et la

91

femme s'unissent, ils songent qu'ils vont devenir père et mère . » Plus loin, Augustin accentue encore cette idée que le bon usage de la conjugalité constitue un frein pour la concupiscence ; il va jusqu'à dire que, bien tempéré, le plaisir dans le mariage peut n'être plus du tout *« libido »*. Il en est, dit-il, des *concubitus* comme de la nourriture : « L'usage de l'un et de l'autre ne va pas sans un plaisir charnel *(delectatio carnalis)*, plaisir qui, mesuré et réduit par la tempérance à sa satisfaction naturelle, ne saurait être regardé comme une

92

concupiscence *(libido)* . »

93

Dans les *Retractationes* , Augustin reviendra sur ce passage, faisant valoir qu'il n'a pas parlé d'un effacement de la *libido* par le mariage, mais qu'il a voulu dire que l'usage de la *libido*, s'il est bon et correct, n'est pas lui-même une *libido*. Cette précision, ou cette correction sont bien conformes à la théorie de la concupiscence qu'il aura entre-temps développée. Mais il ne semble pas qu'elle soit effectivement présente dans le *De bono conjugali*. Le principe selon lequel il n'y a pas de rapport

sexuel sans concupiscence depuis la chute, et que seul l’usage fait la différence morale, ne se trouve pas dans l’analyse du *De bono conjugali*. Une seconde série de textes le prouve : ils concernent les Patriarches, dont on sait combien les irrégularités par rapport à la monogamie ont pu poser de problèmes aux exégètes chrétiens. Ces Patriarches, selon Augustin, quand ils se mariaient, quand ils procréaient, « n’étaient pas

[94]

vaincus par la concupiscence » . Ils éprouvaient certes un plaisir naturel, comme aujourd’hui les saints de la nouvelle alliance éprouvent du plaisir à manger du pain ; mais il n’y avait en eux rien de la « concupiscence irrationnelle et criminelle ». C’est que sachant que la procréation était nécessaire pour que naisse la race du Seigneur, et que leur descendance appartiendrait à « l’économie prophétique » *(dispensatio prophetica)*, leur désir *(desiderium)* était spirituel. Pour expliquer la forme spirituelle de ce désir, Augustin emploie un terme important : celui de sacrement. Le désir des prophètes « était en accord

[95]

avec le sacrement de l’époque » . L’emploi ici de ce mot s’explique par un passage antérieur où les « sacrements prophétiques » sont les marques visibles sous lesquelles le salut futur s’était caché avant la venue du Sauveur. Les prophètes portaient ces signes ; leur conduite

montrait elle-même le sceau de la volonté de Dieu. On recoupe là la conception du « sacrement », telle qu’elle est évoquée dans le même texte à propos du mariage chrétien. Et il semble qu’on puisse dire que le mariage des Patriarches, et c’est sa supériorité même par rapport à ceux d’aujourd’hui, était tout entier un *« sacramentum »* : le signe en chacun d’une parenté spirituelle présente et à venir.

On peut dire schématiquement que, dans le mariage des prophètes, le sacrement efface toute trace de concupiscence, tandis que, dans le mariage des chrétiens d’aujourd’hui, celle-ci est atténuée, diminuée et modifiée. Mais la possibilité et la forme de cette modification restent énigmatiques, ce qui rend évidemment assez incertains plusieurs éléments de la codification qu’Augustin entend faire des relations sexuelles entre époux. C’est une économie de la concupiscence dans le mariage qui manque encore. Ou, en d’autres termes, la définition du lien du mariage et des règles de vie qui doivent caractériser l’état matrimonial ne peut s’achever sans une théorie de la *libido*. Tant que le point central des préoccupations et des analyses était la virginité ou la continence, des règles d’abstention dans une économie de la pureté étaient suffisantes. Mais dès lors qu’il faut définir jusqu’en ses fondements une *tekhnê* de la vie et des rapports conjugaux, c’est d’une théorie de la concupiscence et d’une économie du désir qu’on a

besoin. Et Augustin l'établira par une définition de la différence introduite dans le rapport sexuel par la chute ; par une spécification des formes propres à la *libido* chez l'homme déchu ; par la distinction stricte entre la *libido* et l'usage de la *libido*. Il se trouvera ainsi donner les fondements à la fois à une conception générale de l'homme de désir, et à une juridiction fine des actes sexuels qui toutes deux marqueront profondément la morale de l'Occident chrétien.

1. Beaucoup d'autres textes traitent des mêmes thèmes : des sermons, des traités qui répondent à des questions pastorales précises (*De bono viduitatis*, 414), à des propos juridiques (comme le *De conjugiis adulterinis*, 419, à propos du privilège paulin).

2. SAINT AUGUSTIN, *De sancta virginitate*, XX (19).

3. *Ibid.* , XVIII (18).

4. [I Corinthiens, 7, 27.]

5. SAINT AUGUSTIN, *De sancta virginitate*, XV (15).

6. [*Ibid.* , XIII (13).]

7. *Ibid.* , XIV (14).

8. SAINT AUGUSTIN, *De bono viduitatis*, XIX (23).

9. [*De sancta virginitate*, XIII (12).]

10. *Ibid.* , XLIV (45)-XLV(46).

11. *Ibid.* , XLVI (46). Cf. *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum*, I,

IX, où AUGUSTIN propose la deuxième des interprétations ici indiquée.

12. En particulier les sermons 205-211. Cf. sur ce point L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles-en-Mauges, 1980, pp. 153-200.

13. Ainsi dans le *Contra Julianum*, III.

14. SAINT AUGUSTIN, *De bono viduitatis*, VI (8-9).

15. En particulier les sermons [138, 188, 191, 192, 195, 213].

16. SAINT AUGUSTIN, *De sancta virginitate*, II (2).

17. *Ibid*.

18. *Ibid*., IV (4).

19. *Ibid*., II (2).

20. *Ibid*., V (5).

21. *Ibid*.

22. *Ibid*., VI (6) (Mt., 9, 15).

23. *Ibid*.

24. *Ibid*.

25. *Ibid*., II (2) ; V (5).

26. *Ibid*., VI (6).

27. *Ibid*., V (5).

28. *Ibid*.

29. *Ibid*., VIII (8).

30. [*Ibid*., VI (6).]

31. *Ibid*., VII (7).

32. *Ibid*.

33. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, XVII.

34. Grégoire de Nysse ne suppose pas que la faute première était sexuelle : il s'agissait seulement d'un abandon au plaisir en général. Cf. M. AUBINEAU, note à la traduction du *De sancta virginitate*, p. 420.

35. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 7 (8) et I, 19 (30).

36. [*Ibid*., I, 19 (30).]

37. [*Ibid*, II, 11 (15).]

38. SAINT AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, XVIII, 29 : « *Fecit illi etiam adjutorium feminam* […] *ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientiam sequeretur*. » [« Puis, pour l'aider, il a créé la femme […]. Il visait à ce que l'homme se fît de la femme un titre de gloire, quand il s'avancerait devant elle vers Dieu et s'offrirait à son imitation par la sainteté et la piété, tout comme lui-même serait un titre de gloire pour Dieu, quand il imiterait sa sagesse », trad. G. Combès.]

39. Sur ce passage, cf. le commentaire de P. Agaësse et A. Solignac in

Œuvres de saint Augustin, t. 49, *De Genesi ad litteram (VIII-XII)*, Paris, Desclée de

Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1972, pp. [516-530], note 42.

40. Ce qui ne veut pas dire que, dans le mariage, la femme ne peut pas

jouer de rôle spirituel. Il s'agit ici de sa destination originaire.

41. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IX, 5, 9.

*1. [Manuscrit : « chapitre ».]

42. *Ibid*., IX, 9, 14 et 15.

43. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 1.

44. *« Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adjutor, nisi*

ut serentem genus humanum natura muliebris, tamquam terrae fecunditas, adjuvaret »

[« Pour quelle autre raison Dieu a-t-il doté l'homme d'une aide de sexe

féminin semblable à lui, sinon pour que la nature de la femme, comme une

terre fertile, le secondât dans l'ensemencement du genre humain », trad.

P. Agaësse et A. Solignac], sAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 15.

45. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 22. À l'objection selon laquelle

l'Écriture n'a pas fait mention d'union sexuelle avant la chute, Augustin

répond que la chute est intervenue trop tôt après la Création ; ou que Dieu

n'avait pas encore donné l'ordre au premier couple de s'unir.

46. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 5 (14).

47. [Note vide.]

48. Ainsi dans le *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1 (1) et I, 21 (23). Dans le *Contra Julianum*, V, 46, on a l'exposé « classique » des « deux fins » et des « trois biens ».

49. SAINT AUGUSTIN, *De bono conjugali*, XXIV (32).

50. *Ibid*., VI (6).

51. *Ibid*., III (3).

52. *« Propter amicitiam sicut nuptiae vel concubitus »*, *ibid*., IX (9). Sur le *« vel concubitus »*, cf. *infra*.

53. *« Homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura »*, *ibid*., I (1).

54. *Ibid*., VIII (8).

55. Ainsi en XXIV (32), *ibid*. : « À notre époque, il est meilleur, à tous points de vue, et plus saint de ne pas chercher une descendance charnelle […] et de se soumettre spirituellement à l'unique époux, le Christ. »

56. *Ibid*., XVII (19) et XIX (22).

57. *Ibid*., XVIII (21).

58. *Ibid*., I (1).

59. *Ibid*.

60. *« Naturalis in diverso sexu societas »*, *ibid*., III (3).

61. « *Amicalis quaedam et germana conjunctio* », *ibid*., I (1). Noter que cette conjonction est définie ici par le rapport d'obéissance et de commandement.

62. *Ibid*., III (3).

63. *Ibid*., VII (7) et XV (17).

64. Sur ce sujet, cf. [note incomplète].

65. *De bono conjugali*, VII (7).

66. *Ibid*.

67. [*Ibid*., IV (4).]

68. Noter à propos de ce principe de non-trahison l'expression d'AUGUSTIN : « *Cui* fidei *tantum juris tribuit Apostolus ut eam* potestatem *appellaret.* » ([Souligné par M. F. « L'Apôtre attribue à cette fidélité un tel caractère de justice qu'il l'appelle puissance », trad. G. Combès]), *ibid*., IV (4).

69. On les trouve aux chapitres IV et V.

70. *De bono conjugali*, XXIV (32).

71. *Ibid*., XXIV (32), cf. aussi VII (6) : « *Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat* » (et la suite)

[« Le contrat conjugal est à ce point sacré que même la séparation ne peut le rompre », trad. G. Combès].

72. *Ibid*., XV (17).

73. *Ibid*., XVIII (21).

74. *Ibid*., XXIV (32). On a vu en revanche qu'une liaison comportant engagement de fidélité, sans qu'il y ait intention de progéniture, peut être appelée *connubium*.

75. *Ibid*., XVIII (22).

76. *Ibid*.

77. Exposée en XVI (18), cf. *supra.*

78. [*De bono conjugali*, I (1).]

79. *Ibid*., XX (23).

80. *Ibid*.

81. *Ibid*., XVI (18).

82. La tempérance a pour rôle de « *redigere* » le plaisir, la *delectatio*, « *in usum naturalem* », *ibid*., XVI (18).

83. *Ibid*., XI (12).

84. *Ibid*.

85. Sur une autre citation de ce même texte et son interprétation comme règle de fidélité, cf. *supra*.

86. *De bono conjugali*, VI (6).

87. *Ibid*., X (11).

88. *Ibid*., XI (12).

89. *Ibid*.

90. [*Ibid*., X (11).]

91. *Ibid.*, III (3).

92. *Ibid.*, XVI (18).

93. [*Retractationes*, II, 22 (2)].

94. *De bono conjugali*, XIII (15).

95. *Ibid.*, XVII (19).

[III]

[LA LIBIDINISATION DU SEXE]

La conjonction physique des sexes, lorsqu'elle a lieu dans le mariage en se donnant pour fin la procréation, est donc, comme dit le [**1**] *De bono conjugali*, exempte de faute : *inculpabilis* . Faut-il aller plus loin ?

On a vu qu'elle avait sa place, dans la création de l'être humain, avant la faute et la chute, même si elle n'avait pas eu alors de réalité : elle était l'œuvre de Dieu qui la destinait à la constitution d'un genre humain comme « société ». Dans le mariage d'aujourd'hui, elle a encore ce rôle, puisqu'elle est nécessaire à la procréation ; et cette procréation constitue une des fins et un des biens de la conjugalité. Dès lors, ne peut-on pas la considérer comme un bien — un bien originairement disposé par Dieu et maintenu après la chute ? Ne

risque-t-on pas d’être amené à passer du *bonum conjugale* au *bonum sexuale* ?

Une brève évocation, dans *La Cité de Dieu*, de ce qu’est en sa forme et son déroulement l’acte sexuel permet de cerner le problème. Augustin y reprend bien fidèlement la description classique du paroxysme sexuel avec ses trois points essentiels : une secousse physique du corps qu’on ne peut maîtriser, un ébranlement de l’âme qui est emportée malgré elle par le plaisir, une éclipse finale de la pensée qui semble l’approcher de la mort. « Le désir *(libido)* par lequel sont excitées les parties honteuses du corps » ne se contente pas « de s’emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement ; il secoue l’homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l’âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps ; de sorte qu’au moment où elle arrive à son comble toute l’acuité et ce qu’on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéanties ». La conclusion, aisément, s’en tire : « Quel est l’ami de la sagesse et des saintes joies *(sapientiae sanctorumque gaudiorum)*, menant la vie conjugale, qui n’aimerait pas mieux

[2]

engendrer, s’il le pouvait, des enfants sans ce “désir” *(libido)*

? » La

formulation est à noter : les « amis de la sagesse » qui souhaiteraient être affranchis de cette infirmité et d'une telle violence sont sans doute aussi bien les païens qui ont essayé de pratiquer la vertu que les chrétiens qui recherchent, outre la sagesse de leur foi, les joies célestes. Augustin indique clairement qu'il se réfère à une conception séculaire faisant de l'acte sexuel un événement physique aux effets si dangereux, pour le corps et pour l'âme, qu'il est souhaitable de s'en abstenir autant que possible. Peut-être a-t-il dans l'esprit le texte de l' *Hortensius* [3] qu'il cite d'ailleurs dans le *Contra Julianum* : « Ce que produit la volupté, n'est-ce pas trop souvent la ruine de la santé ? […] Plus ses mouvements sont violents, plus ils sont ennemis de la philosophie […]. Se livrer à cette volupté, reine de toutes les autres, n'est-ce pas se placer dans une impuissance radicale de cultiver son esprit, de développer sa raison et de nourrir des pensées sérieuses ? N'est-ce pas là ce gouffre qui tend sans cesse, la nuit et le jour, à produire dans tous nos sens ces violentes commotions dont le secret appartient aux voluptés poussées à l'extrême ? Quel homme sage ne préférerait que la nature nous eût refusé toutes les voluptés ? » L'alternative est ainsi posée. Ou il faut admettre que l'humanité, sortie parfaite des mains du Créateur, connaissait déjà cet emportement des sens, cette faiblesse de l'âme,

cette petite épilepsie qui prend les allures de la mort ; ce qui est contradictoire avec la souveraineté d'une créature à laquelle les autres devraient être soumises. Ou il faut esquiver ce qu'il y a d'infirmité honteuse dans cet acte et n'y voir que ce qu'il a eu de naturel dès la fondation du genre humain. Ou bien à l'origine déjà, le corps humain manifestait une faiblesse intrinsèque, un mal qui faisait partie de sa nature. Ou bien les voluptés d'aujourd'hui prolongent jusqu'à nous une innocence qu'il tient de son état premier. C'est cette alternative qu'Augustin reproche aux Pélagiens d'avoir artificiellement construite quand ils placent le choix entre un manichéisme qui dénonce le mal inhérent à la Création, et leur propre thèse qui voit dans les rapports entre homme et femme après la chute le simple effet d'un appétit

[4]

naturel — *adpetitus naturalis* —, qu'ils évitent de désigner autant que

[5]

possible par les termes de *libido*, de concupiscence .

En fait, il ne s'agissait ni pour les Pélagiens, en général, ni pour Julien d'Éclane, en particulier, d'innocenter tous les rapports sexuels au titre de leur nature première et de les admettre en tout état de cause. Augustin reconnaît la pratique de continence de ses

[6]

adversaires . Mais ce qui est décisif dans ce débat, c'est la détermination du point à partir duquel et au nom duquel s'opère la délimitation entre ce qu'on peut accepter et ce qu'il faut refuser des rapports sexuels. Où passe la ligne de partage dès lors qu'il ne s'agit pas de refuser tout acte sexuel comme mauvais, et dès lors qu'on ne veut pas se contenter de dire qu'on les tolère pourvu qu'ils aient lieu dans le mariage ?

On connaît la position de Julius d'Éclane. Il donnait de l'appétit naturel qui est à l'œuvre dans les rapports sexuels une caractérisation très conforme à toute une tradition philosophico-médicale : « son genre, c'est le feu vital ; son espèce, les mouvements génitaux ; son mode, l'action conjugale ; son excès, l'intempérance de la

[7]

fornication »

. Et à partir de là, il lui était facile de marquer le point

de partage éthique : par son genre et son espèce, cet appétit est l'œuvre même du Créateur façonnant le corps humain ; il ne peut donc à ce titre être une faute ; par son mode, il relève de la volonté humaine, et si celle-ci suit le mode qui est fixé, c'est-à-dire la conjugalité, il est innocent ; finalement c'est seulement dans ses excès, c'est-à-dire quand la volonté est mauvaise, qu'on peut parler de mal. C'est donc l'excès

qui définit ce qui est condamnable.

Cette notion d’excès est importante. À la fois parce qu’elle laisse intacte la nature même du désir, ne faisant commencer le mal qu’avec le « trop » ; et parce qu’elle permet une grande souplesse dans la détermination des actes qui peuvent manifester que la limite est « dépassée ». Or c’était une des catégories éthiques les plus fréquentes dans l’Antiquité, formant opposition à la tempérance et à la modération ; elle avait été reprise très souvent dans toute la morale chrétienne. Et il faut souligner qu’Augustin y a recours dans le *De bono conjugali* : le commerce charnel, le *concubitus*, quand on l’utilise comme condition nécessaire à la génération, est, dit-il dans ce texte, « sans faute ». Mais c’est dans cette limite seulement qu’il relève du mariage et de son bien. S’il comporte quelque chose de plus, s’il va « au-delà de cette nécessité », il n’appartient plus à la raison, mais à la

8

concupiscence *(libido)* . On peut donc supposer que le mal commence avec l’excès ; qu’avant cette limite, il n’y a pas encore de *libido*, et donc qu’il peut y avoir une naturalité qui, lorsqu’elle reste non excessive, ne peut être dite mauvaise.

Dans l’élaboration qu’Augustin entreprend par la suite, et surtout à partir de 412-413, il s’agit pour lui à la fois d’échapper à l’alternative

que les Pélagiens essayaient de construire, et de s’affranchir d’une

[9]

éthique du non-excès . Si le premier aspect de son effort est évidemment capital pour le développement de la théologie chrétienne, le second est essentiel dans l’histoire de notre morale. En plaçant la procréation conjugale si haut dans la Création et dans les fins actuelles du mariage, il avait dégagé pour une certaine part le rapport sexuel de la disqualification éthico-religieuse de l’impureté. Mais en décalant la ligne de partage, et en inscrivant une certaine forme de mal dans l’acte sexuel lui-même, il lui faisait porter une négativité bien plus essentielle que la simple limite extérieure de l’excès. L’immense discussion avec les Pélagiens qu’Augustin va mener pendant plus de quinze ans nous introduit à un système de morale et à des règles de conduite dans lesquels les deux grandes catégories fondamentales pour l’Antiquité et le christianisme primitif — l’impureté et l’excès — vont, non pas disparaître bien sûr, mais commencer à perdre une part de leur rôle prépondérant et organisateur.

Pour échapper à l’alternative pélagienne ou plus généralement pour se déprendre aussi bien d’une disqualification globale par l’impureté et d’une délimitation purement extérieure par l’excès, Augustin a dû mener à bien deux opérations : définir à l’intérieur de

l'acte sexuel une ligne de partage antérieure à l'excès, qui puisse marquer le mal qui lui est inhérent ; mais définir aussi le mécanisme par lequel la chute a pu introduire cette disposition dans une naturalité de l'acte sexuel qui ne la connaissait point jusque-là. En somme il a fallu qu'il établisse l'événement métahistorique qui a remanié l'acte sexuel dans sa forme originaire de sorte qu'il comporte désormais nécessairement ce mal que nous pouvons constater avec les philosophes anciens lorsque nous regardons comment il se déroule : retrouver ce qu'on pourrait appeler la « libidinisation » du sexe paradisiaque. Il a fallu aussi qu'il définisse une théorie de la concupiscence — de la *libido* — comme élément structural interne de l'acte sexuel tel que nous le connaissons actuellement. Et c'est à partir de là qu'Augustin a pu esquisser une morale de la conduite sexuelle qui n'est plus polarisée par le thème de la virginité et de la continence, mais centrée sur le mariage et les rapports obligatoires qu'il comporte ; et cette morale, s'articulant sur les notions de consentement et d'usage, écartera dans une certaine mesure les thèmes de l'impureté et de l'excès pour mettre en jeu des modèles juridiques. C'est cette élaboration dont il faut essayer de retrouver le dessin général d'après les textes écrits au cours de la polémique avec les Pélagiens et Julien

e

d'Éclane, ou du moins pendant cette période : le XIV livre de *La Cité de Dieu*, le *De nuptiis et concupiscentia,* le *Contra duas epistulas Pelagionorum,* le *Contra Julianum* ainsi que l' *Opus imperfectum*.

— I —

Dans sa *Réponse aux deux lettres de Pélagiens,* Augustin explique qu'on ne saurait imaginer l'usage des rapports sexuels au paradis que sous quatre formes : les humains cédant à leur désir chaque fois qu'il se présente — ce qui est exclu, car ce serait faire des créatures de Dieu des esclaves ; les humains réfrénant leurs envies et les combattant jusqu'au moment convenable — ce qui est également incompatible avec le bonheur paradisiaque ; les humains, au moment nécessaire, au gré de leur volonté, et selon les prévisions d'une juste prudence, faisant surgir le désir- *libido* qui porte au rapport sexuel et l'accompagne ; enfin les humains, en l'absence totale de *libido*, faisant obéir sans difficulté les organes de la génération, comme n'importe quel autre membre du

[10]

corps, aux ordres de la volonté . Seules ces deux dernières possibilités peuvent être retenues comme conciliables avec la beauté et la bonté de l'œuvre de Dieu ; et encore l'avant-dernière, Augustin semble ne l'accorder à ses adversaires qu'à titre de concession. Laissons de côté pour l'instant le sens de cette concession. Le rapport sexuel au paradis

est donc défini de préférence par Augustin comme un acte d’où la *libido* est exclue au moins avec ce qu’elle comporte de force contraignante.

Or, à supposer cette absence, en quoi consisterait l’acte sexuel ? En un mouvement naturel et spontané dont rien ne vient troubler le déroulement ? Pas du tout. Le texte le dit sans ambiguïté : il s’agit tout au contraire d’un acte dont tous les éléments sont placés sous le contrôle exact et sans défaillance de la volonté. Tout ce qui s’y passe, l’homme pouvait le vouloir, et en effet le voulait. Le rapport sexuel sans *libido* est intégralement habité par le sujet volontaire. Cette conception n’apparaît pas pour la première fois dans ce texte. Augustin l’a souvent évoquée. Ainsi déjà dans le *De Genesi ad litteram* au moins à titre d’hypothèse : « Pourquoi ne pas croire que ces premiers hommes, avant le péché, pouvaient commander aux organes de la génération afin de procréer des enfants, comme ils commandaient aux autres membres que l’âme meut sans aucune gêne et sans l’aiguillon du plaisir [11] pour les appliquer à quelque tâche . » L’idée est plus longuement développée au XIVe livre de *La Cité de Dieu*. Elle prend appui sur quatre ensembles de références. Sur ce qui se passe dans le corps humain où

la volonté peut commander aux bras et aux jambes, « à tous les membres constitués par des os rigides, comme les mains, les doigts, les pieds » ; mais aussi, Augustin prend soin de le noter, aux membres « qui n’ont que des chairs et des nerfs », ou même à des organes intérieurs comme les poumons dont on fait usage volontaire pour

[12]

respirer ou crier . Sur ce qui se passe chez les animaux, que Dieu a rendus capables de remuer leur peau à l’endroit qu’une mouche vient

[13]

piquer . Sur ce qu’on peut constater chez certaines personnes qui peuvent à volonté remuer leurs oreilles, bouger leur chevelure, reproduire les cris d’oiseaux, transpirer, pleurer, faire le mort et ne

[14]

rien sentir des coups qu’on leur porte . Enfin sur l’habileté des artisans à faire les gestes dont ils ont besoin dans leur métier : « Ne mouvons-nous pas les mains et les pieds quand nous le voulons en vue des actes propres à ces membres, sans aucune résistance, avec une aisance que nous admirons en nous comme chez les autres, surtout chez les artisans des divers métiers, en qui un art plus habile vient en aide à une nature trop faible et trop lente ? Et nous ne croirions pas que dans l’œuvre de la génération […], ces membres aussi bien que les

15

autres n’auraient pu obéir à l’homme sur un signe de sa volonté ? » L’homme, dans la conjonction sexuelle du paradis, ne l’imaginons pas comme un être aveugle porté par des mouvements dont l’innocence est garantie dans la mesure même où ils lui échappent ; mais comme un artisan réfléchi qui sait se servir de ses mains. *Ars sexualis*. Si la faute lui en avait laissé le temps, il aurait été, au Jardin, un semeur appliqué et sans passion. « L’organe destiné à cette œuvre aurait ensemencé le champ de la génération comme maintenant la main ensemence la

16

terre . » Le sexe paradisiaque était docile et raisonnable à la manière des doigts de la main.

En fait il semble bien qu’Augustin ait été amené au cours de sa discussion avec Julien à atténuer l’idée d’un rapport sexuel qui aurait le même déroulement volontaire qu’un geste de la main, et qui aurait perdu par la suite la possibilité de se contrôler, en punition de la chute. L’exemple de mouvements du corps qui n’ont pas la forme de gestes volontaires et qui n’ont pas à être inscrits pour autant parmi les conséquences de la chute et le souci chez Augustin de ne pas imaginer au lendemain de la Création un corps fondamentalement différent du nôtre l’ont incliné à admettre plutôt à l’origine une activité sexuelle

qui aurait pu être déclenchée ou interrompue à volonté, qui n’aurait donc pas échappé aux ordres qui lui auraient été donnés par la raison, mais qui, dans ce cadre, aurait pu avoir un déroulement propre. C’est là l’hypothèse troisième qu’il concédait aux Pélagiens dans sa réponse à

e

e

leur lettre, et qu’il acceptera assez facilement dans les IV et V livres du *Contra Julianum* : il pouvait bien y avoir avant la chute des « mouvements charnels » ; les sens pouvaient être « stimulés » ; mais

[17]

cette stimulation était « soumise à l’empire de la volonté » .

Qu’il se soit agi d’un geste volontaire ou d’un « mouvement charnel » contrôlé par la volonté, de toutes façons les rapports sexuels ne comportaient pas, à la Création, cette secousse qui aujourd’hui

[18]

emporte le corps et l’âme, caractérisant leur actuelle « *libido* » : celle-ci consiste non point en quelque impureté substantielle, non point en une certaine exagération de leur violence, mais très précisément dans la forme involontaire du mouvement. Le point décisif, celui qui sépare, en ce qui concerne les rapports sexuels, la Création de la chute, et par où, par conséquent, devra passer la ligne de partage moral, c’est donc

celui où l’involontaire fait irruption aux lieu et place du volontaire. En ce point, il faut retrouver la marque de la faute originelle et de la chute — ou plus précisément du remaniement des rapports d’obéissance et de maîtrise entre soi et soi qui en dépendent. Rappelons rapidement comment Augustin définit ce changement qui atteint la matérialité du corps à travers la structure du sujet comme volonté de soi sur soi. Légère était l’obligation que Dieu avait imposée aux hommes en leur interdisant le fruit. D’autant plus grave par conséquent leur révolte. Et la suite de cette désobéissance, Dieu, en sa bonté, n’a pas voulu qu’elle soit un châtiment définitif, ni l’abandon de l’homme à des forces spirituelles ou matérielles qui le domineraient à jamais. Il a voulu qu’elle soit très exactement ajustée et à la faute, et aux forces de l’homme, et à la possibilité du salut. Il a fait en sorte qu’elle soit la reproduction en l’homme de la désobéissance qui avait dressé l’homme contre lui. Le châtiment-conséquence de la faute ne s’inscrit pas entre l’âme et le corps, entre la matière et l’esprit, mais dans le sujet lui-même désormais en révolte contre soi (corps et âme compris). L’homme déchu n’est pas tombé sous une loi ou une force qui le subjuguent entièrement ; une scission marque sa propre volonté qui se divise, se retourne contre soi et échappe à ce qu’elle-même peut vouloir. C’est le principe, fondamental chez Augustin, de la *inoboedentia*

reciproca, de la désobéissance en retour. La révolte en l'homme reproduit la révolte contre Dieu.

À partir de ce principe, peut-on comprendre le changement introduit dans l'acte sexuel ? Il faut se reporter à l'exégèse qu'Augustin propose du premier passage de la Genèse où il est question du sexe après la désobéissance des hommes et le châtiment de Dieu, puisque, la faute à peine commise, c'est un geste de pudeur qu'ont accompli les premiers humains : « Leurs yeux s'ouvrirent à tous deux ; ils s'aperçurent qu'ils étaient nus et ayant cousu des feuilles de figuier, ils

[19]

s'en firent des ceintures . » La comparaison des interprétations que successivement Augustin proposa de ce passage est significative. Dans le

[20]

De Genesi contra Manichaeos , l'éveil de cette pudeur est défini comme le passage d'une « simplicité » qui vaut innocence à une perversité qui affecte le regard lui-même et qui est traduite par lui. Sur leur nudité, l'homme et la femme portent des « yeux pervers » parce que, déjà et désormais habités par le mal, ils reconnaissent ainsi ce qui pervertit maintenant toute la nature humaine et fait rougir leur orgueil — leur « astucieux orgueil » —, c'est-à-dire le principe même de la faute où ils

[21]

sont tombés . Dans le rapport des yeux qui viennent de s’ouvrir au sexe qui doit se couvrir, celui-ci apparaît comme la manifestation d’une dépravation globale de la nature humaine.

Plus tard, dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin insiste sur la nécessité de ne pas simplement donner à cette ouverture des yeux l’interprétation figurée d’une perte de l’innocence. Il faut comprendre qu’il y a eu découverte, par un regard qui préexistait, d’une réalité physique : et cette réalité, elle, était nouvelle, ne devant son existence qu’à la chute. Ce « quelque chose », sanction de la faute et manifestation première de ses innombrables conséquences, ce n’est évidemment pas le sexe, déjà là et déjà vu ; c’est son mouvement, dont ils n’avaient jamais jusque-là eu à constater l’involontaire spontanéité.

Un tel mouvement est lié au regard de deux façons : provoqué par lui et spectacle pour lui. « Dès qu’ils eurent transgressé le précepte, totalement dépouillés de cette grâce intérieure qu’ils avaient offensée par un geste d’arrogance et par un orgueilleux amour de leur propre pouvoir, ils jetèrent leurs yeux sur leurs corps *(membra)* et sentirent un mouvement de concupiscence qui leur était inconnu *(eaque motu eo*

22

quem non noverant, concupiverunt) . » Et de ce mouvement, les premiers humains ne peuvent pas ne pas rougir, parce que c’est ce même

« mouvement charnel qui pousse les bêtes à s'accoupler », parce qu'il est la manifestation que désormais « la loi des membres résiste à la loi [23] de l'esprit » et qu'il est la « conséquence de la transgression du précepte »[24].

C'est cette interprétation de l'ouverture des yeux comme saisie d'une réalité nouvelle qui se trouve reprise dans les textes ultérieurs. Le livre XIV de *La Cité de Dieu* est sur ce point très explicite. Il ne faut pas imaginer que les humains avant le péché étaient aveugles. Ève n'avait-elle pas vu « que le fruit était bon à manger » et agréable à voir ? Ils pouvaient donc voir leur propre corps. Mais faut-il admettre qu'en effet ils portaient leurs regards sur leur sexe ? Non car celui-ci était recouvert du « vêtement de la grâce » — vêtement qui faisait que, d'une part, leurs membres ne se révoltaient pas contre leur volonté et que, d'autre part et en conséquence, on n'y prêtait pas attention et on ne cherchait pas à connaître ce que ce vêtement pouvait cacher[25]. Mais avec la faute et la grâce qui se retire, le châtiment apparaît : c'est la « désobéissance en retour », la reproduction physique, dans le corps et

très précisément par le sexe, contre la volonté humaine de l'insurrection par laquelle l'homme s'était dressé contre Dieu. Or cette révolte tire à elle le regard et l'attention : « Pour frapper leur désobéissance par réciprocité *(reciproca inoboedientia),* il se produisit un mouvement tout nouveau d'impudeur corporelle qui rendit leur nudité indécente, la leur fit remarquer et les remplit de confusion *(fecit*

[26]

adtentos redditque confusos)

. » Sous le régime de la grâce, l'inattention du regard et l'usage volontaire du sexe étaient liés, faisant que celui-ci était visible sans risquer jamais d'être nu. La chute, en revanche, lie l'attention des yeux et l'involontaire du mouvement, faisant que le sexe est nu, mais avec une telle honte, un tel sentiment d'humiliation après un orgueil si trompeur qu'on cherche à le rendre, lui, signe et effet de la révolte, physiquement invisible. D'un mot, le sexe « surgit », dressé

27

dans son insurrection et offert au regard . Il est pour l'homme ce que l'homme est pour Dieu : un rebelle. Homme de l'homme, érigé devant lui et contre lui, comme Adam, homme de Dieu, a senti qu'il devait se cacher après sa désobéissance.

On peut alors définir ce « quelque chose » qui a, avec la chute,

modifié l’usage innocent du sexe qui aurait été possible au paradis. Ce n’est pas un organe nouveau — la distinction des sexes préexistait et la

28

faute ne l’a pas rendue mauvaise ; ce n’est pas un acte — il avait déjà sa place et sa fonction, et cette fonction, il la conserve encore. C’est la forme involontaire d’un mouvement qui fait du sexe le sujet d’une insurrection et l’objet du regard. Visible et imprévisible érection. Notons, bien sûr, le fait que la *libido* ainsi conçue se caractérise essentiellement par le sexe masculin, ses formes et ses propriétés. Elle est originairement phallique. Augustin se rend bien compte de l’objection possible et il tâche de trouver le symétrique, chez la femme, de l’indécent mouvement qui a fait honte à l’homme en lui signalant la révolte en lui-même, donc sa déchéance : « Ce n’est pas un mouvement visible que la femme a voilé ; ce que l’homme éprouvait, elle l’éprouva elle-même, quoique d’une manière plus secrète ; tous deux voilèrent ce que chacun d’eux éprouvait à la vue de l’autre. » Et peut-être parce qu’il sentit ce qu’avait d’artificielle cette symétrie faisant voiler à la femme ce qui est en elle invisible, et sans doute aussi pour conserver le thème déjà évoqué de la pudeur à l’égard du désir réciproque, Augustin ajoute dans le même passage : « L’homme et la femme

29

rougirent, ou bien chacun pour soi, ou bien l’un pour l’autre . » La femme voile ce qui provoque le mouvement que l’homme doit cacher ; et celui-ci doit voiler ce qui provoque le mouvement caché en la femme. De toutes façons, la visibilité de l’organe masculin est au centre du jeu.

Et il faut noter en outre que ce jeu manifeste l’entrée de l’homme dans le règne de la mort. Mort par rapport à la grâce de Dieu qui lui est retirée ; mort aussi en ce monde, puisque la mortalité désormais devient maladie fatale ; mort enfin, on le verra, puisque c’est par le rôle indispensable de l’union sexuelle dans la naissance que le péché originel se transmet de génération en génération. Dans le mouvement involontaire du sexe et la visibilité qui lui est liée, l’homme doit reconnaître la mort : « Dans ce mouvement de révolte qui s’élève en la chair contre l’âme rebelle et qui les obligea à couvrir leur nudité, ils

30

sentirent cette première mort où l’âme se trouve délaissée de Dieu . » Antérieurement la plupart des exégètes voyaient dans la mort physique l’explication, sinon de l’apparition des sexes, du moins de leur usage. Pour Augustin, l’acte sexuel n’a pas à attendre l’effacement des générations pour s’exercer, mais l’involontaire qui le hante maintenant signifie une mort spirituelle dont la fin successive des existences

terrestres est aussi une manifestation. Le corps qui échappe à la volonté de l'homme est aussi un corps qui meurt : le retrait de la grâce tout à la

[31]

fois soustrait cette maîtrise et actualise la mort .

À ce mouvement qui traverse et emporte tous les actes sexuels, qui les rend tout à la fois visibles et honteux, et qui les lie à la mort spirituelle comme à leur cause, à la mort physique comme à leur accompagnement — à ce mouvement ou, plus exactement : à sa forme et à sa force involontaires —, Augustin donne le nom de *libido*. C'est elle qui marque ce qu'il y a de spécifique dans les actes sexuels de l'homme déchu ; ou, en utilisant les mots d'un autre vocabulaire : la *libido* n'est pas un aspect intrinsèque de l'acte sexuel qui lui serait lié analytiquement. Elle est un élément que la faute, la chute et le principe de « réciprocité de désobéissance » lui ont associé synthétiquement. En circonscrivant cet élément, en fixant son point d'émergence dans la métahistoire, Augustin pose la condition fondamentale pour dissocier ce « bloc convulsif » selon lequel on pensait l'acte sexuel et son danger intrinsèque. Il ouvre un champ d'analyse et en même temps il dessine la possibilité d'un « gouvernement » des conduites sur un tout autre mode que l'alternative entre l'abstention ou l'acceptation (plus ou moins volontiers concédée) des rapports sexuels.

— II —

La chute a donc provoqué ce qu'on pourrait appeler la libidinisation de l'acte sexuel : soit qu'on admette que celui-ci aurait pu, sans la faute, se dérouler sans aucune *libido* ; soit qu'on suppose qu'il aurait mis en jeu une *« libido »* très différente de celle que nous connaissons maintenant, puisqu'il aurait obéi exactement à la volonté. La *libido*, en tous cas, se manifeste aujourd'hui dans la forme de l'involontaire. Elle apparaît en ce supplément qui se dresse au-delà du vouloir, mais qui n'est que le corrélatif d'un défaut, et l'effet d'une déchéance.

Ce stigmate de l'involontaire dans l'acte sexuel d'après la faute prend deux aspects principaux. Ce sont d'abord toutes les déceptions par lesquelles le sexe peut déjouer les intentions du sujet. Chez Adam, le sexe rebelle s'était annoncé par une brusque irruption ; chez les hommes de sa descendance, il se manifeste aussi bien par des défaillances importunes que par des mouvements inconvenants. L'involontaire du sexe déchu c'est l'érection, mais c'est également l'impuissance. Un passage de *La Cité de Dieu* le dit en clair. Alors que les autres organes, dans leurs fonctions respectives, sont au service de l'esprit et peuvent être « mus par un signe de la volonté », il n'en est pas de même du sexe : « Ceux-là mêmes qui s'adonnent à cette volupté

ne se sentent pas émus à leur gré, soit dans leurs relations conjugales, soit dans les hontes de l'impureté. Parfois cette émotion se produit importunément sans qu'on le veuille. Parfois elle trompe l'ardeur du désir : l'âme brûle de convoitise, le corps reste glacé. Ainsi, chose étrange, ce n'est pas seulement à la volonté d'engendrer que la passion

32

refuse d'obéir, mais à la passion même de jouir . » Ce qu'Augustin

33

traduit d'un mot remarquable : la *libido* est *sui juris* .

Mais la forme de l'involontaire, Augustin la voit aussi dans l'impossibilité de dissocier l'acte sexuel de ces mouvements qu'on ne contrôle pas et de la force qui les emporte. Aussi sage qu'on puisse être, aussi juste et raisonnable que soit le but qu'on se propose dans la conjonction des sexes, aussi conforme qu'on s'y montre à la loi de Dieu et à l'exemple des Patriarches, on ne peut faire qu'elle se produise sans ces secousses dont on n'est pas maître et qui marquent l'indéracinable présence de la *libido* dans l'être humain. Aucune intention droite, aucune volonté légitime ne peut rompre, en ce monde, le lien noué entre elle et l'usage des organes sexuels. Même dans le mariage, l'acte conjugal « ne dépend pas de la volonté, mais d'une nécessité sans laquelle pourtant, dans la procréation des enfants, il est impossible de

34

parvenir au résultat que recherche cette même volonté » . Ce qui explique que la fin du mariage peut bien être connue de tous, sa célébration peut bien être solennelle, l’acte légitime des époux, « tout

35

en aspirant à être connu, n’en rougit pas moins d’être vu » . La distinction entre conjonction sexuelle et mouvement de la *libido*, que réflexion et exégèse permettent d’établir en théorie, échappe en revanche à la volonté et ne peut être réalisée dans la pratique. À ces organes destinés à la procréation dès l’origine, mais émus depuis la chute par des mouvements dont ils ne peuvent s’affranchir, les

36

hommes, note Augustin, donnent le nom de « nature » .

« *Natura* », « *sui juris* ». Doit-on alors comprendre que la *libido* relève d’une nature étrangère au sujet lui-même, qu’elle s’impose à lui comme un élément extérieur, et que la chute a en quelque sorte dépossédé le sujet de sa propre chair, au point que celle-ci agirait sans lui ? Qu’on ne pourrait donc pas lui imputer ce qui se passe en elle ? Faut-il considérer que la *libido* est hors sujet ? Si elle est une nature, comment n’en pas demander compte à Dieu — et donc se voir amené soit à en faire la création d’un Dieu mauvais comme les manichéens,

soit à ne rien reconnaître en elle, comme les disciples de Pélage, qui soit intrinsèquement mauvais ? En somme, si elle est *sui juris*, comment cette *natura* peut-elle être imputée au sujet ? Pour répondre à cette question, Augustin a dû définir d'une part les rapports de la *libido* à l'âme (ce qui assure le principe de l'imputabilité) et fixer d'autre part le statut de la *libido* par rapport au péché (ce qui permet d'établir ce qui peut être imputé).

1) Sur le premier point, la pensée d'Augustin a évolué. Très schématiquement on peut dire que jusqu'aux *Quaestiones ad* [37] *Simplicianum* , c'est avant tout dans le corps — dans un corps frappé par la mort et dominé par le principe du mal — qu'il place le point d'origine des mouvements de la concupiscence : leur caractère involontaire est lié au fait qu'ils sont charnels, au sens où ils marquent la puissance du corps sur l'âme. Mais à partir des textes suivants — et surtout du *De Genesi ad litteram* —, c'est dans l'âme elle-même qu'il cherche à placer le principe de la concupiscence et le point de départ de l'involontaire qui la traverse. Un passage de *La Cité de Dieu*, qui précède immédiatement l'analyse des mouvements sexuels, fixe le [38] cadre général de l'explication . Augustin rappelle le principe qu'il ne

saurait y avoir de faute sans qu’elle ait été précédée d’une volonté mauvaise. Or cette volonté, source de tout péché, origine de la première faute et donc de la chute, consiste en un mouvement de l’âme qui, se détournant de Dieu, s’attache à elle-même et s’y complaît. C’est ce mouvement, librement effectué par les deux premiers humains, qui a introduit dans le monde la concupiscence et ses mouvements involontaires. La nature humaine est ainsi dépravée. Mais

39

quel sens donner à cette « dépravation » ? Ce qui avait été façonné par Dieu et sortait tout juste de ses mains a-t-il pu être altéré par l’homme ? Comment donc une faute volontaire d’une âme libre peut-elle avoir pour conséquence des mouvements involontaires dans un corps dont la nature a été fixée par Dieu ? L’explication que propose Augustin tient aux deux faces de l’acte créateur. Il y a eu création d’une nature ; mais cette création s’est faite à partir de rien. C’est-à-dire que c’est de Dieu seulement que l’homme tient de n’être pas rien : de sa toute-puissance et d’elle seule il tient son être, et, à se détourner de la volonté de Dieu, il se détourne de cela même qui le fait être. Il ne faut donc pas, dans la nature dépravée, voir l’altération de ce qui a été fait par Dieu, mais la déchéance de l’être qu’on tient de lui, et qui se marque de plus en plus à mesure qu’on l’abandonne pour se complaire

en soi-même. « Le vice ne pouvait dépraver qu’une nature tirée du néant. Être une nature lui vient d’avoir été faite par Dieu ; déchoir de son être, d’avoir été faite de rien. Sa déchéance, il est vrai, n’a pas anéanti l’homme totalement, mais en s’abaissant vers lui-même, il avait moins d’être que lorsqu’il adhérait à celui qui est souverainement. Abandonner Dieu, en effet, pour être en soi-même, c’est-à-dire se complaire en soi, ce n’est pas encore n’être rien, mais c’est s’en [40] approcher . »

En se détournant de Dieu, et en refusant de lui obéir, l’homme pensait se rendre maître de lui-même : il croyait affranchir son être. Il ne fait que déchoir d’un être qui ne se soutient que de la volonté de Dieu. La révolte ultérieure du corps est la conséquence de cette volonté qui, en voulant son être propre, se détourne de ce qui la fait être, le fait tomber quand elle cherche à monter, et l’affaiblit quand elle croit tendre à la maîtrise de soi. L’involontaire de la concupiscence n’est pas à penser comme une nature s’opposant au sujet, ou l’enfermant, ou l’entraînant vers le bas. Ce n’est pas le corps affranchi de tout contrôle et échappant à l’âme, c’est avant tout le moindre être, le manque d’être du sujet dont la volonté se trouve vouloir le contraire de ce qu’elle voulait. Volonté retournée contre soi, volonté dissociée, par une

défaillance d’être qu’elle a elle-même voulue en voulant être par soi-même. Dans le mouvement de la *libido* qui double et accompagne l’acte sexuel sans pouvoir en être dissocié, il ne faut pas voir le surgissement d’une nature extérieure au sujet, et qui, libérée de son emprise, ferait jouer ses propres lois sans qu’il y puisse rien ; mais plutôt la scission qui, partageant tout le sujet, lui a fait vouloir ce qu’il ne veut pas. « Une juste condamnation a donc suivi la faute ; et telle que l’homme destiné, s’il avait obéi, à jouir d’une chair spirituelle a vu son esprit lui-même devenir charnel. Par orgueil, il s’était complu en lui-même. Mais au lieu de devenir pleinement son maître, entrant en désaccord avec lui-même, il subit une dure et misérable servitude sous les ordres de celui à qui il avait obéi en péchant, bien loin d’acquérir la liberté qu’il avait désirée. De son plein gré, il mourut dans son esprit : il mourra malgré [41] lui dans son corps . »

Il n’y a donc pas à faire passer la ligne partageant le volontaire et l’involontaire quelque part entre l’âme et le corps, ou entre la nature et le sujet. C’est à l’intérieur du sujet que, dès l’origine, elle est passée. Mieux : il ne faut pas imaginer deux régions que séparerait une frontière ; il s’agit d’une volonté dont l’écart volontaire par rapport à ce qui la maintient dans l’être la laisse exister dans ce qui tend à

l’anéantir — l’involontaire. La comparaison avec la sexualité animale est éclairante. Augustin s’y réfère dans l’ *Opus imperfectum*. Julien d’Éclane avait fait valoir que les animaux connaissent la convoitise sexuelle, et qu’on ne peut nier que Dieu soit chez eux l’auteur de ces mouvements : ou bien il faut reconnaître que cette concupiscence est naturellement bonne, ou que Dieu a créé volontairement le mal. Augustin répond en disant que le mal de la concupiscence n’existe pas chez les animaux, non pas parce qu’elle serait volontaire, mais parce que l’involontaire qui la caractérise n’est pas chez eux une révolte, elle ne marque pas la scission entre les désirs de la chair et ceux de l’esprit : « La concupiscence de la chair est un châtiment en tant qu’elle exerce son empire sur l’homme, non pas en tant qu’elle exerce son empire sur les animaux, parce que dans ces derniers la chair ne convoite jamais [42] contre l’esprit . » Les actes sexuels chez les animaux peuvent bien avoir la même forme, ils ne relèvent pas de la même concupiscence. Ou plutôt le propre de la concupiscence humaine consiste en ceci que sa ressemblance à celle des animaux est l’effet d’une révolte et d’une division de soi contre soi qui sont entièrement étrangère[s] à la nature animale. Le sujet n’a pas été enfermé par la chute dans une « nature » animale qui aurait ses propres lois. L’involontaire de la concupiscence,

qui prend la forme des mouvements animaux, est inscrit, du fait de la chute, dans la structure actuelle du sujet.

On touche là à un point important dans l’histoire de la subjectivation du sexe et de la formation de l’homme de désir. Augustin n’est évidemment pas le premier, ni parmi les auteurs chrétiens ni d’une façon générale parmi les auteurs de l’Antiquité, à avoir marqué du sceau de l’involontaire le désir sexuel. C’était même, on l’a vu, un lieu commun. Mais cet involontaire était défini soit comme une instance ou une partie de l’âme, dont il s’agissait de limiter ou de maîtriser les mouvements en conservant le privilège hiérarchique des autres, soit comme une « passion » — un *pathos* — qui, venant du corps, risquait de compromettre la souveraineté de l’âme sur elle-même. Or l’analyse d’Augustin ne fait de la concupiscence ni une puissance spécifique dans l’âme, ni une passivité qui en limite le pouvoir, mais la forme même de la volonté, c’est-à-dire de ce qui fait de l’âme un sujet. Elle n’est pas pour lui l’involontaire contre la volonté, mais l’involontaire de la volonté elle-même : ce sans quoi la volonté ne peut pas vouloir, sauf précisément le secours de la grâce, laquelle seule peut l’affranchir de cette « infirmité » qui est la forme même de son vouloir.

On comprend dès lors pourquoi le fait pour la concupiscence

d’être *sui juris* n’est pas exclusif de son imputabilité au sujet : c’est dans la mesure où elle est « de notre volonté » qu’elle est, par le fait même, *sui juris* ; et inversement notre volonté ne peut échapper à la concupiscence qu’en renonçant à être *sui juris*, et en reconnaissant qu’elle ne peut vouloir le bien que par la force de la grâce.

L’« autonomie » de la concupiscence, c’est la loi du sujet quand il veut sa propre volonté. Et l’impuissance du sujet, c’est la loi de la concupiscence. Telle est la forme générale de l’imputabilité — ou plutôt sa condition générale.

2) Mais, cette possibilité d’imputation doit être précisée. En effet, les analyses précédentes montrent que la concupiscence n’est pas une puissance autonome dans l’âme, ni une force qui viendrait de l’extérieur affecter sa faiblesse. Elle est de l’âme, en ce sens très précis qu’elle est constitutive de la forme actuelle de sa volonté : elle est « loi [43] du péché » . Mais si elle caractérise la structure de la volonté, il semble bien difficile de l’imputer comme on imputerait un péché à qui l’aurait commis.

La volonté peut-elle être coupable d’être ce qu’elle est ? Mais si elle ne l’est pas, comment lui reprocher, à titre de péché, ce qui vient d’elle et n’est que l’effet de sa nature ? À propos du péché originel et du

baptême, les traités antipélagiens développent très largement ce débat. Il n’est pas question ici de reprendre cette longue argumentation, il s’agit de montrer seulement dans ce jeu du péché originel et des péchés le rôle qu’Augustin fait jouer à la concupiscence et la manière dont il fait place au principe juridique de l’imputabilité.

La concupiscence, on l’appelle « péché », mais « selon une certaine

[44]

manière de parler » . Or quelle est, au juste, cette manière de parler ? Avant le baptême, la loi du péché peut être dite, en chaque âme, péché actuel, méritant à ce titre le châtiment qui attend ceux qui n’ont pu être baptisés. De cette actualité, Augustin donne plusieurs schémas d’explication. L’un peut être dit originaire et synchronique : en Adam « tous les hommes existent à l’état de semence » ; œuvres de Dieu, ces semences ne comportent aucun mal, mais elles ont pris part à l’acte de la faute et, par conséquent, elles ne sont pas restées étrangères à la condamnation. Elles naissent donc porteuses de ce péché, à l’acte et au

[45]

châtiment duquel elles ont pris part . Un autre schéma est celui de la résurgence permanente. Augustin l’illustre par l’exemple, qu’il cite souvent, de l’olivier. Un olivier peut bien être rendu franc par les soins du jardinier, il n’en donnera pas moins naissance à des oliviers

sauvages dont les fruits sont aussi amers que si rien ne s'était passé . Il en est de même pour l'humanité : le baptême peut bien avoir régénéré les individus, ceux qui naissent de lui sont encore sous la loi du péché : ils sont toujours marqués par l'actualité de la faute première.

Mais on trouve aussi chez Augustin un autre schéma qui est celui des réactualisations successives et de leur enchaînement. À vrai dire, il ne s'agit pas là d'un schéma exclusif des autres, mais plutôt de leur déroulement dans le temps. Il ne peut y avoir de naissance, en effet, sans conjonction sexuelle des parents ; et celle-ci, quand bien même elle a lieu dans le mariage et en poursuivant les fins qui ont été fixées à celui-ci, ne peut s'effectuer sans les mouvements involontaires dont on a vu qu'ils constituaient le premier stigmate de la chute. Et cette concupiscence, marque encore aujourd'hui de la faute première, transmet à toute âme qui vient en ce monde la forme qui la caractérise, la loi du péché qui avant le baptême existe en elle comme péché en acte. Cette argumentation sur laquelle Augustin revient très souvent est importante dans l'histoire de la théologie morale et de l'éthique chrétienne.

Deux thèmes essentiels s'en dégagent en effet. L'un concerne la place de la concupiscence sexuelle. Pour Augustin, elle n'a pas été la

cause effective de la faute originelle, elle n’en a été que la conséquence. Mais elle est, par la chaîne temporelle de tous les actes sexuels qui font naître les générations successives, le support de l’actualité en chaque homme du péché originel. On se souvient que c’était une question débattue (elle continuera d’ailleurs à l’être par la suite) de savoir s’il ne fallait pas entendre de façon sexuelle la consommation par les premiers humains du fruit défendu. Augustin parvient à placer l’acte sexuel au centre de l’économie du péché originel et de ses suites, mais à titre de véhicule permanent de son actualité à travers les générations humaines. Il est, par rapport à cette faute initiale et déterminante, dans une position de conséquence qui ne s’efface pas et de cause qui le renouvelle toujours. Et ce ne sera qu’à la fin des temps, lorsque l’homme aura été affranchi du corps de mort qu’il doit à sa propre faute, que disparaîtra du monde cette concupiscence sexuelle par laquelle s’actualise en chacun la faute première. D’être nés du sexe de nos parents nous lie, à travers le temps, à la faute des premiers d’entre eux.

Mais on peut voir aussi dans les thèses d’Augustin se former un autre thème plus important encore peut-être, car il n’est pas demeuré lié à la seule théologie chrétienne. Il s’est inscrit, pour des raisons qu’il faudra ultérieurement examiner, comme une des constantes de la

pensée occidentale à propos du sexe. Ce thème, c’est celui d’un lien fondamental et indissociable entre la forme de l’acte sexuel et la structure du sujet. D’après le schéma augustinien, si tout individu venant au monde est sujet de concupiscence, c’est parce qu’il est né d’un rapport sexuel dont la forme comporte, de toute nécessité, la part honteuse de l’involontaire où se lit le châtiment de la faute première. Inversement, s’il n’est pas possible d’user du mariage, même pour les meilleures fins, sans que soient mis en jeu dans le rapport sexuel ces mouvements que nous ne pouvons pas maîtriser, c’est parce que tout homme depuis la chute naît comme sujet d’une volonté concupiscente. En somme, la vérité de ce qu’est l’homme comme sujet se manifeste dans la forme même à laquelle est soumis tout acte sexuel. Cette forme, par conséquent, tout en portant la marque d’une défaillance, d’un défaut, d’un événement originaire, n’est pas à référer à quelque nature étrangère, mais bien à la structure du sujet lui-même. Alors que dans la conception platonicienne, le désir porte la marque d’un partage qui met chacun à la recherche d’un partenaire (qu’il soit du même sexe ou de l’autre), et donc que le défaut, c’est le manque de l’autre, ici le « défaut » c’est la déchéance et le moindre être qui sont dus à la faute et qui se marquent dans le sujet lui-même par la forme physiquement involontaire de son désir.

La *libido,* au sens où Augustin emploie souvent ce mot sans autre précision, c’est-à-dire la forme sexuelle du désir, est donc le lien transhistorique qui lie la faute originaire dont elle est la conséquence à l’actualité de ce péché en tout homme. Et elle est en outre, en chacun, la façon dont se trouvent liées l’une à l’autre la forme involontaire de l’acte sexuel et la structure « infirme » du sujet.

3) Actualité en tout homme du péché originel, la concupiscence est donc « d’une certaine façon » un péché. Elle lui est imputable et elle est en lui condamnable. C’est elle qui justifie la damnation de ceux qui meurent sans baptême.

Quel est alors l’effet du baptême ? Certainement pas d’effacer la concupiscence, dont on voit bien qu’elle subsiste non seulement chez les chrétiens en général, mais chez les plus saints, comme elle subsistait aussi chez les Patriarches eux-mêmes, lorsqu’ils avaient à enfanter sur

[47]

l’injonction de Dieu . Ce qu’efface le baptême, un passage capital du *De nuptiis et concupiscentia* l’explique fort clairement : c’est le *« reatus »* de cette concupiscence — le fait qu’elle puisse être imputée à l’individu qui en est porteur et qu’elle constitue pour lui une culpabilité actuelle : « La concupiscence de la chair est remise au baptême, non de façon à ne plus exister, mais de manière à ne plus

48

être imputée comme péché . » C'est donc une opération de type juridique que le baptême opère sur la concupiscence du sujet en tant qu'elle est en lui la présence actuelle du péché originel. Elle efface ce qui dans cette présence constitue la culpabilité actuelle, mais elle laisse valoir ce qui forme la structure permanente du sujet. Après le baptême, la concupiscence ne peut plus être considérée par elle-même comme un péché en acte dans le sujet. Mais elle demeure comme « loi du péché », c'est-à-dire comme ce qui inlassablement pousse le sujet à commettre le péché s'il ne lui résiste pas. « Dans les régénérés elle n'est

49

plus elle-même un péché . » Cependant, on peut encore continuer à

50

l'appeler « péché » pour deux raisons : parce qu'elle vient du péché et parce que, victorieuse, elle commet le péché. Même après avoir cessé d'être elle-même un péché, elle continue à être ce qui rattache le péché originel (dont elle est structuralement l'effet) aux péchés actuels (dont elle est génétiquement le principe).

Sous quelle forme subsiste-t-elle ? Comme la projection, l'ombre portée de la chute dont elle est en quelque sorte la conséquence analogique. Du fait que la chute est déchéance d'être, la concupiscence

est elle-même faiblesse et infirmité. Dans le vocabulaire médical qui est si couramment utilisé dans la littérature chrétienne pour désigner le péché, Augustin, lorsqu'il veut faire valoir la différence des notions, utilise plutôt les termes de blessure ou de maladie pour parler de l'acte même du péché, et les termes de disposition (*affectio* ou *valitudo*) ou de faiblesse *(languor)* pour parler de la concupiscence. Un passage des dernières pages du *De nuptiis et concupiscentia* montre bien ce jeu de vocabulaire : « Les blessures *(vulnera)* infligées au corps en font boiter les membres ou rendent leurs mouvements difficiles […]. La blessure qu'on appelle péché [ici Augustin entend le péché originel] blesse la vie elle-même, dont l'homme vivait selon la justice […]. Ainsi, par ce grave péché du premier homme, notre nature présente en lui a connu la déchéance *(in deterius commutata)* : non seulement elle est devenue pécheresse, mais encore elle a engendré des pécheurs. Et pourtant cette infirmité même, qui a détruit la force de bien vivre, n'est certes pas une nature, mais un vice *(non est utique natura, sed vitium)* ; comme assurément un mauvais état de santé, pour le corps *(mala in corpore valetudo),* n'est nullement une substance ou nature, mais un vice ; et le plus souvent, bien que ce ne soit pas toujours, les dispositions maladives des parents sont en quelque sorte transmises par la génération et se

51

manifestent dans le corps des enfants . »

Mais l’élément corrélatif et indissociable de cette infirmité qui caractérise la concupiscence, c’est la force des mouvements de cette même concupiscence. Ce par quoi elle est faible, comme volonté du sujet sur lui-même, et aussi ce par quoi elle est forte, comme présence dans le sujet de la volonté mauvaise. L’imputabilité, le *reatus* qui fait de la concupiscence une culpabilité en acte a bien été effacée par le baptême, mais non pas la présence active de cette concupiscence. Même chez celui qui est régénéré, elle agit en quelque manière *(agit aliquid)*. Et quelle est la forme de cette activité, sinon « les désirs

52

mauvais et honteux » ? Sur la présence de la concupiscence dans le cœur des hommes, les propositions fondamentales d’Augustin sont trop connues pour qu’il soit nécessaire de les reprendre ici. Rappelons seulement qu’il voit, dans cette présence, le principe d’un combat spirituel qui ne peut trouver son terme définitif que le jour où nous serons affranchis du « corps de mort » qui est le nôtre aujourd’hui. Mais rappelons aussi que ce corps de mort n’est pas un élément matériel dont nous serions devenus les prisonniers depuis la chute. Il caractérise la manière même dont nous voulons, et aucun péché n’a pu être commis par nous sans nous ; notre volonté, de toutes

façons, s’y est trouvée impliquée. Que le pécheur ne cherche pas à se réfugier derrière l’excuse que ce n’est pas lui qui a agi, mais la concupiscence en lui, un tel discours prouverait seulement qu’il ne se connaît pas lui-même : « Alors que c’est de l’ensemble : cœur qui décide et corps qui accomplit, qu’il est lui-même constitué, il s’imagine [53] encore que ce n’est pas là lui-même . » Enfin rappelons que puisque la concupiscence appartient à la structure même de notre volonté déchue, que celle-ci par elle-même ne peut vouloir que dans la forme de la concupiscence, qu’elles ne s’affrontent pas comme deux éléments étrangers ennemis l’un à l’autre et juxtaposés de force, mais qu’elles sont liées en une nature qui est celle de la chute, jamais la concupiscence ne pourrait être vaincue dans le combat spirituel si n’intervenait la grâce divine.

— III —

Les effets et conséquences de la théorie augustinienne de la concupiscence ont été évidemment considérables. Je voudrais seulement en souligner un aspect qui concerne le gouvernement des âmes et la conduite sexuelle des époux en particulier. Il s’agit de leur « juridification » ou plutôt de la mise en place d’éléments qui permettaient de penser dans des formes de type juridique des

pratiques, des règles, des prescriptions et des recommandations, qui avaient surtout [été] réfléchies jusque-là dans les formes de l'ascèse spirituelle et des techniques de purification de l'âme. En centrant son analyse de la concupiscence non plus sur le problème du pur et de l'impur, de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit, de la passion et de la maîtrise de soi, mais sur celui du volontaire et de l'involontaire ou plus exactement de la structure même de la volonté, c'était bien dans un système de références juridiques qu'il l'inscrivait. Il entreprenait cette tâche, à laquelle le christianisme occidental pendant tant de siècles s'attachera et à laquelle (ou à l'impossibilité de laquelle) il devra au XVIe siècle la grande fracture de la Réforme, à savoir : penser le pécheur comme sujet de droit ; ou, comme nous dirions dans un autre vocabulaire : penser simultanément et [en] une seule forme le sujet de désir et le sujet de droit. Les deux notions sans doute les plus importantes pour cette juridification ont été celle de consentement *(consensus)* et celle d'usage *(usus)*.

54

1. Le *De nuptiis et concupiscentia* avait distingué avec soin l'imputabilité — le *reatus* — de la concupiscence et celle du péché. La première s'établissait par le caractère actuel de la concupiscence

comme péché originel chez tout venant au monde ; et c'est elle qui était supprimée par le baptême, non sans que la concupiscence elle-même subsiste. Dans le cas du péché, il en va autrement : l'acte une fois commis disparaît, mais son *reatus* demeure. Distinction dans laquelle Julien d'Éclane ne voyait qu'une dialectique où jouait « la réciproque de tous les contraires » : en fait il ne voyait pas la possibilité que soit supprimé le *reatus* de la cause — la concupiscence — sans qu'on soit amené à effacer aussi celui du péché ou qu'on puisse incriminer le péché sans faire de la concupiscence dont il procède un mal substantiel

e

dans l'être humain. La réponse qu'Augustin lui fait au VI livre du

55

Contra Julianum permet de situer précisément le point où se forme, par rapport à la concupiscence, l'imputabilité du péché. Même après le baptême, la concupiscence est là — en acte, puisque le baptême n'en a effacé que l'aspect juridique qui la rendait condamnable. Mais que veut dire « en acte » ? Certainement pas qu'elle est toujours active, toujours manifeste, et sans cesse insistante sous la forme de désirs pressants, car il lui arrive d'être « endormie », aucun objet ne venant solliciter la convoitise. Ainsi un homme timide est actuellement timide, même s'il ne craint rien parce qu'il n'y a rien à craindre. Elle est donc présente

seulement comme « qualité ». Mais elle peut être, à partir de là, en acte comme activité : sous la forme d'un désir qui a pu être suscité par un objet. Elle n'est pas encore péché, c'est-à-dire élément imputable, puisque tout en ayant changé de forme — de disposition générale, elle est devenue un désir actif —, elle reste ce stigmate du péché originel dont le *reatus* a été supprimé. Mais inversement, même en tant que disposition devenue active, elle ne domine jamais entièrement l'âme, elle n'impose jamais un acte quelconque. Pour que celui-ci trouve place, il faut qu'ait eu lieu un acte spécifique de la volonté. Aussi fort que soit le mouvement de la concupiscence, et dans la mesure même où celle-ci est la forme de la volonté — aussi déchue qu'elle soit de l'être qu'elle tenait de Dieu —, elle ne peut devenir un acte sans l'acte même de la volonté. Il ne peut y avoir de péché sans ce supplément — aussi infime et invisible qu'on puisse l'imaginer — qui fait qu'on *veut* ce que veut la concupiscence. Là est le consentement ; c'est lui qui rend possible l'imputation d'un acte ayant son origine dans une concupiscence qui, elle, n'est pas imputable. Comme le dit un autre passage du *Contra Julianum* : « L'esprit fait le bien quand il refuse de consentir à la concupiscence mauvaise, mais ce bien n'est pas encore parfait, puisque les mauvais désirs n'ont point encore disparu ; quant à la chair, elle forme le mauvais désir, mais tant qu'elle n'a pas obtenu le

consentement de l’esprit, elle n’atteint pas la perfection du mal et [56] n’arrive même pas aux œuvres condamnables . »

En première approximation, cette notion de consentement peut sembler n’être pas très différente de ce qu’on peut trouver dans la spiritualité dont Cassien, à la même époque, était le témoin en Occident. Après tout, le labeur ascétique qu’elle prescrivait avait parmi ses thèmes principaux celui du consentement : accueillir ou non, accepter ou refuser les désirs qui se présentaient à l’esprit selon qu’on y reconnaissait une inspiration divine ou celle du mal. Pourtant ce consentement n’a pas tout à fait la même forme ni les mêmes mécanismes. Il s’agit chez Cassien de l’accès dans l’âme d’éléments — idées, images, suggestions d’action — sur la valeur et l’origine desquels il faut s’interroger. Le problème est d’ouvrir ou de fermer les portes de l’âme, de rejeter ce qui a pu s’y introduire et peut la corrompre, de la protéger, donc, pour qu’elle puisse finalement porter sur les choses éternelles le regard clair de la contemplation. Le consentement, chez lui, obéit surtout au modèle du seuil : il comporte un extérieur et un intérieur ; il assure un tri, il s’ouvre ou il se ferme ; il accueille, il expulse. Et on retrouve là la forme traditionnelle du partage entre le pur et l’impur.

Chez Augustin, le consentement a une autre forme et un autre mode d’action. Il y a à cela une raison fondamentale : alors que dans une spiritualité comme celle de Cassien désir et volonté sont deux instances différentes, la concupiscence pour Augustin appartient à la forme même de la volonté. Le consentement n’est pas selon lui l’acceptation, par la volonté, d’un élément étranger ; c’est une manière pour la volonté de vouloir, en tant qu’acte libre, ce qu’elle veut en tant que concupiscence. Dans le consentement — et on dirait la même chose de son contraire, le refus —, la volonté se prend elle-même pour objet. Quand elle consent, elle ne veut pas simplement ce qui est désiré, elle ne veut pas simplement ce qui est voulu dans le désir. Elle veut cette volonté qui a la forme de la concupiscence, elle se donne elle-même comme fin en tant que volonté déchue. Elle se veut elle-même concupiscence. De façon réciproque, le non-consentement ne consiste pas à vaincre le désir en rejetant de l’âme la représentation de l’objet désiré, mais en ne le voulant pas comme le veut la concupiscence. Schématiquement : le consentement chez Cassien, et chez d’autres qui lui sont proches, porte essentiellement sur l’ *objet* — *objet* du désir qu’on chasse comme *objet* de la représentation, pour qu’il ne devienne pas *objet* de la volonté. Le consentement et le refus chez Augustin se déroulent dans la volonté elle-même, dans le

mouvement par lequel elle se veut, ou ne se veut pas, comme elle est. Le sujet s’y prend comme objet de sa propre volonté, se proposant de vouloir comme de ne pas vouloir la forme concupiscente de sa volonté déchue. Le consentement comme élément indispensable à la constitution d’un acte imputable comme péché n’est donc pas simplement la transformation d’un désir en acte réel ; ce n’est même pas simplement l’acceptation de ce désir dans la pensée, sous forme de représentation reçue. C’est un acte de la volonté sur elle-même — et sur sa forme plutôt que sur son objet. Quand le sujet consent, il n’ouvre pas les portes à un objet désiré, il se constitue et se scelle lui-même comme sujet désirant : dès lors les mouvements de sa concupiscence lui deviennent imputables. Le consentement — et c’est la raison du rôle central qu’il joue chez Augustin et qu’il jouera plus tard — permet d’assigner le sujet de concupiscence comme sujet de droit.

2. Cette structure du sujet de droit-sujet de concupiscence a des effets importants dans la codification des rapports conjugaux. On pourra faire valoir, et on aura raison, qu’Augustin a modifié bien peu de choses au contenu des prescriptions qui étaient admises avant lui ou à son époque : interdiction, sous peine de péché grave, des rapports sexuels hors du mariage, sous la forme soit de l’adultère si au moins un des deux partenaires est marié, soit de la fornication si aucun des deux

ne l’est ; recommandation de ne pas pratiquer les rapports conjugaux dans certaines circonstances — au moment de la prière ou à certaines

57

périodes de l’année ; condamnation extrêmement sévère, comme crimes abominables, de tout acte sexuel qui se ferait contre l’usage naturel — celui-ci se produisant lorsque l’homme ne se sert pas de

58

« l’organe féminin destiné à la procréation » ; blâme pour tous les « excès » auxquels pourraient se livrer les époux lorsque, tout en respectant cet usage naturel, ils vont au-delà de ce qui est strictement requis par lui : péchés légers. Ce profil général des interdictions n’est pas différent de celui qu’on connaissait déjà et que les moralistes non chrétiens présentaient depuis longtemps au moins à titre de recommandations pressantes.

Mais Augustin reprend tout cet ensemble, le systématise et le fonde autour de la notion d’usage. *Usus*. Il s’agit en fait d’une notion complexe qu’Augustin trouve déjà employée, mais à laquelle il donne une signification beaucoup plus précise. Par l’ *usage du mariage*, on entendait les relations sexuelles entre époux, à la fois parce que c’était le mariage qui rendait légitime un acte qui hors de lui était condamnable, et parce que cet acte consistait en l’exercice d’un droit

ainsi acquis sur le corps de l'autre. L'usage du mariage avait donc un sens à la fois institutionnel et corporel, juridico-physique : on se servait d'un droit en se servant d'un corps.

Augustin introduit dans cette notion déjà formée une dimension nouvelle. Dans l'acte sexuel entre époux, on n'utilise pas simplement selon lui le droit du mariage et le corps de l'autre, on se sert de sa propre concupiscence. Le problème en effet était celui-là : du moment que l'acte sexuel et la procréation depuis la chute ne peuvent se faire sans des mouvements de concupiscence involontaires et par conséquent honteux, est-ce qu'on peut éviter d'en déduire que tout rapport conjugal est en lui-même mauvais ? Comment peut-on dire que le mariage est un bien si l'acte qu'il légitime est en lui-même un mal ? Ou bien on ne peut pas tenir la thèse que le mariage est positivement un bien (et pas simplement un moindre mal par rapport à la fornication) ; ou bien on ne peut maintenir la proposition que le mal de la concupiscence accompagne nécessairement tout rapport sexuel quel qu'il soit. Or la notion d' *usus* permet précisément de conserver ces deux thèses, mais à la condition d'opérer deux dissociations : dans le rapport conjugal, entre le mouvement de la *libido* et l'acte de la volonté ; et dans cet acte de volonté, entre le consentement qu'on pourrait dire « objectif » à ce mouvement lui-même (et qu'on ne peut

pas ne pas accepter, puisqu'il est inséparable du rapport sexuel) et le consentement ou le non-consentement subjectif à cette concupiscence comme forme de volonté : on peut en effet, dans ce rapport sexuel, vouloir satisfaire la concupiscence, c'est-à-dire vouloir cette forme déchue de vouloir, ou vouloir engendrer des enfants, éviter à son conjoint de tomber dans la fornication. Dans le rapport conjugal, si le déroulement de l'acte sexuel n'est pas modifiable en sa structure de concupiscence, le consentement, lui, est modifiable ; il demeure libre. L' *usus* est donc une certaine modalité du jeu entre consentement et non-consentement. Il peut fixer des fins qui sont telles que le sujet ne se voudra pas lui-même comme sujet concupiscent au moment où il commet un acte dont les conditions d'accomplissement impliquent la concupiscence.

Cette conception porte avec soi plusieurs conséquences.

Elle ouvre la possibilité de penser le rapport sexuel comme inévitablement associé à un mal, c'est-à-dire à une concupiscence qui est l'effet direct de la faute première et le premier châtiment visible qu'elle a reçu, mais de penser en même temps dans ces rapports sexuels, quand on s'y livre, un acte spécifique de volonté qui, selon qu'il veut ou non la forme de la concupiscence, sera mauvais ou non, péché ou non. Tel est le sens de la formulation célèbre qui sera répétée

pendant plus d’un millénaire : dans les rapports conjugaux, on se sert de toutes façons d’un mal ; mais de ce mal on peut bien ou mal user : et c’est là que se situe la possibilité du péché. L’importance de cette conception apparaît si on la compare aux propositions de Julien. Apparemment, elles sont exactement symétriques et inverses, Julien disant : « Celui qui […] conserve le mode légitime use bien de ce qui est bon ; celui qui ne le conserve pas use mal de ce bien ; enfin celui qui, par amour pour la sainte virginité, méprise tout mode, même légitime, celui-là refuse ce qui est bien pour parvenir à ce qui est mieux. » Et Augustin : « Celui qui observe le mode de la concupiscence, use bien du mal ; celui qui ne l’observe pas, use mal du mal ; celui qui […] méprise même le mode légitime, se refuse à l’usage [59] du mal pour s’attacher à ce qui est plus parfait . » Sous la correspondance terme à terme des deux formulations, il faut reconnaître une dissymétrie profonde : pour Julien, du moment que le plaisir pris dans les rapports sexuels est un bien aménagé par Dieu lui-même dans la Création, il ne peut être que bien d’y avoir recours, pourvu que ce soit dans les formes disposées par la providence et dessinées par la nature ; le péché commence à la déviation ou au débordement. L’usage dont il parle dans son texte est donc la modalité

de l’acte physique, sa forme (et en cela, Julien reste bien dans le cadre d’une morale de l’excès). Pour Augustin, du moment que le mal de la concupiscence est « trouvé dans la nature humaine », le point décisif est à situer dans les fins poursuivies, c’est-à-dire dans la forme même de

60

la volonté ; c’est elle qui détermine la valeur de l’acte physique : et avec Augustin on entre dans une morale sexuelle centrée sur un sujet juridique. Chez Julien, c’est le péché (l’acte excessif) qui détermine le mal et le fait apparaître. Chez Augustin, le mal est préalable et inévitablement inscrit dans le rapport sexuel ; mais le péché qui en dérive s’en distingue assez pour n’être jamais nécessité par lui et pour constituer un acte imputable.

Ainsi l’idée d’un *usage* de la concupiscence, qu’Augustin insère dans l’analyse de l’acte sexuel entre l’usage justifié du mariage et l’usage naturel du corps, permet de penser l’individu — c’est-à-dire chacun des deux conjoints — comme formant un sujet unique de désir et de droit : c’est bien « le même », en tant que sujet (et non par juxtaposition de deux natures, ou par un exil de l’âme dans un monde étranger), qui agit dans la nécessité du désir et dans la liberté du bien et du mal. Mais il faut bien voir que, malgré cette unité du sujet, le désir reste un mal et son usage reste indépendant. Il peut arriver qu’on

fasse un usage absolument non concupiscent de la concupiscence, mais celle-ci ne sera pas pour autant supprimée. Il arrive souvent qu'on n'en use que pour la seule concupiscence au point que celle-ci semble tout emporter, mais cet usage n'en restera pas moins un acte spécifique et imputable. Or par cette irréductibilité même, on voit s'ouvrir de très larges possibilités de juridification des rapports entre époux. Si l'acte sexuel était en lui-même et naturellement un bien, la codification de ces rapports pourrait [se faire] simplement en fonction de la forme qu'on estime « naturelle » : le reste étant excès, abus, transgression des limites, passage à la contre-nature. On resterait ainsi dans une morale de la nature. Si le rapport sexuel se définissait seulement par le mal ou la souillure qu'il porte avec soi, la codification se ferait en fonction d'un idéal de continence complète et la valeur des comportements se hiérarchiserait par rapport à celle-ci : on serait dans une éthique de la pureté. Enfin, si on supposait que le mal du désir puisse se résorber peu à peu dans l'exercice de la volonté qui le contrôle et le limite, on serait encore sur le registre des prescriptions de sagesse. Mais la dissociation, dans l'acte sexuel, entre le mal de la *libido* et la possibilité de s'en servir bien ou mal permet de codifier les comportements sexuels en fonction de ces usages, des fins qu'ils se donnent, des circonstances qui les modifient, etc. Ce sont les deux fins reconnues

légitimes — la procréation, l’évitement du péché pour l’autre — qui serviront ainsi de fil directeur pour quadriller le déroulement des actes sexuels entre époux et définir ce qui est permis, défendu, sous quelles conditions, en quelles occasions.

Augustin, c’est vrai, ne développe pas beaucoup ces possibilités. Elles le seront, et bien plus tard, non pas d’ailleurs comme simple développement logique, mais lorsque tout un ensemble d’autres processus auront, dans la société et l’Église médiévales, renforcé l’importance des rapports de type juridique. Il n’en reste pas moins qu’on trouve dans l’analyse augustinienne de la concupiscence la matrice théorique qui permettra de pareils développements. Les relations conjugales qui, sous les recommandations d’ensemble de la mesure, de la pudeur ou du respect et sous la finalité générale de la procréation, demeuraient affaire privée et secrète donneront lieu à des règles innombrables et à une casuistique développée concernant la manière d’y exercer ses droits comme d’y accomplir ses devoirs. Le christianisme médiéval — à partir du XIIIe siècle surtout — sera sans doute la première forme de civilisation qui développera à propos des rapports sexuels entre époux des prescriptions aussi prolixes. Aux règles du mariage, à celles de l’échange ou de la transmission des biens

dans l’alliance, aux règles de comportement mutuel entre les conjoints, qu’on trouve dans la plupart des sociétés sous des formes variées et avec des mécanismes de contrainte très divers, il ajoute cette singularité : une codification très précise des moments, des initiatives, des invites, des acceptations, des refus, des positions, des gestes, des caresses, éventuellement, on le verra, des paroles, qui peuvent avoir lieu dans les relations sexuelles. Le grand dimorphisme qui avait marqué la vie antique — séparant ces rapports sexuels dont on parle, qu’on raconte et qui sont forcément hors mariage, et ceux de la matrimonialité qui échappent au regard et au discours —, ce grand dimorphisme disparaît. On parle, du moins dans la pratique de la confession, autant sinon plus de ceux-ci que de ceux-là. Le sexe dans le mariage est alors devenu objet de juridiction et de véridiction.

Mais ce ne sont là encore, chez Augustin et à son époque, que des possibilités. Ce qui a été dans l’immédiat peut-être plus important encore c’est qu’avec l’idée de la concupiscence comme mal, il était possible de joindre, en un même thème du combat spirituel, l’exercice de la virginité et la pratique du mariage. Dans les deux états c’est au même mal qu’on a affaire, c’est le même renoncement à la forme concupiscente de la volonté qui est exigé : la différence étant que, dans le mariage, le non-consentement passe par une certaine forme d’usage

dont se détournera habilement la virginité. Les deux états se définissent comme des pratiques pas tellement différentes à l'égard de la concupiscence dont on a maintenant une théorie susceptible de les justifier tous deux, avec leur différence de valeur mais aussi leur lien intrinsèque. Et surtout on peut voir que, dans une telle conception, les notions de *consensus* et d' *usus* ne servent pas à définir directement les rapports entre époux. Elles ne fondent leur codification qu'à travers le consentement (ou le non-consentement) que chacun accorde à sa propre *libido*, ou à travers l'usage (bon ou mauvais) que chacun fait de sa propre *libido*. C'est dire que toute la régulation des conduites sexuelles peut se faire désormais à partir du rapport que chacun doit entretenir à lui-même. La problématisation des conduites sexuelles — qu'il s'agisse de savoir ce qu'elles sont en vérité ou de définir ce qu'elles devraient être — devient le problème du sujet. Sujet de désir, dont la vérité ne peut être découverte que par lui-même au fond de lui-même. Sujet de droit, dont les actions imputables se définissent et se répartissent en bonnes ou mauvaises selon les rapports qu'il a à lui-même.

D'un mot, on peut dire que l'acte sexuel dans le monde antique est pensé comme « bloc paroxystique », unité convulsionnelle où l'individu s'abîmait dans le plaisir du rapport à l'autre, au point de mimer la

mort. De ce bloc il n'était pas question de faire l'analyse, il fallait seulement le replacer dans une économie générale des plaisirs et des forces. Ce bloc a été dissocié, dans le christianisme, par des règles de vie, des arts de se conduire et de conduire les autres, des techniques d'examen ou de procédures d'aveu, par une doctrine générale du désir, de la chute, de la faute, etc. L'unité, pourtant, s'est recomposée, non plus autour du plaisir et de la relation, mais du désir et du sujet. Elle s'est recomposée d'une manière telle que la diffraction demeure et que l'analyse y soit possible : elle est possible aussi bien sous la forme de la théorie et de la spéculation que sous la forme pratique de l'examen individuel, soit par l'autre, soit par soi-même. Et sous ces dernières formes, elle n'est pas simplement [recommandée], mais obligatoire. Une recomposition s'est ainsi opérée autour de ce qu'on pourrait appeler, par opposition à l'économie du plaisir paroxystique, l'analytique du sujet de la concupiscence. Là sont liés, par des liens que notre culture a plutôt tendus que dénoués, le sexe, la vérité et le droit.

1. [SAINT AUGUSTIN, *De bono conjugali*, X (11).]

2. [SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 16.]

3. SAINT AUGUSTIN, *Contra Julianum*, IV, 72 ; cf. aussi *ibid.*, V, 42.

4. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 7 (17).

5. AUGUSTIN fait souvent ce reproche d'ailleurs peu exact à Julius d'Éclane,

dans le *De nuptiis et concupiscentia (loc. cit.)* et dans le *Contra Julianum*.

6. AUGUSTIN se sert de ce fait pour conclure que les Pélagiens eux-mêmes sont obligés de reconnaître en eux-mêmes le mal de la concupiscence *(Contra Julianum)*.

7. [SAINT AUGUSTIN, *Contra Julianum*, III, 26.]

8. SAINT AUGUSTIN, *De bono conjugali*, X (11).

9. Sur la discussion du thème pélagien de l'excès, cf. en particulier sAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum*, IV, 24.

10. SAINT AUGUSTIN, *Contra duas epistulas Pelagionorum*, I, 17 (34).

11. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IX, 10 (18).

12. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 24. Dans le *De nuptiis et concupiscentia*, II, 31 (53), Augustin cite aussi l'exemple de la vessie et de l'urine.

13. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 24, 1.

14. *Ibid.*, 24, 2.

15. *Ibid.*, 23, 2.

16. *Ibid.* , 23, 3. Notons le ré-emploi de la traditionnelle métaphore des semailles. Clément d'Alexandrie comme bien d'autres l'utilisait pour signifier la nécessité de féconder le bon sillon. Augustin l'utilise pour caractériser la procréation paradisiaque en ce qu'elle aurait eu de volontaire du côté de l'homme, d'honorable et de non douloureux du côté de la femme. Cela est

développé tout au long dans le *De nuptiis et concupiscentia*, II, 14 (29). La semence humaine eût été semée sans la moindre passion honteuse, les organes génitaux « obéissant au gré de la volonté, tout comme la seconde [semence : les grains de blé] est répandue sans la moindre passion honteuse, par les mains du paysan […]. Et ensuite le Créateur […] eût agi à son gré dans la femme, touchant les semences d'hommes — ce qu'il fait encore maintenant — tout comme il dispose à son gré des semences de blé dans la terre, les heureuses mères concevant ainsi sans libidineuse volupté et enfantant sans pénibles gémissements ».

17. SAINT AUGUSTIN, *Contra Julianum*, IV, 62.

18. Pour l'usage de ce terme, à peu près équivalent chez AUGUSTIN de *concupiscentia*, il faut noter qu'on le trouve employé soit au sens très général du désir de ce qu'on n'a pas (il peut avoir une valeur positive : concupiscence pour les choses spirituelles), soit au sens de mouvement de la chair tel qu'il pouvait se manifester sous le contrôle de la volonté au paradis (emploi beaucoup plus [rare], mais attesté dans le *Contra Julianum*, IV, 62), soit le plus souvent au sens de mouvement involontaire provoqué par l'attirance sexuelle.

19. Genèse, 3, 7.

20. Cf. aussi SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).

21. « Leurs yeux furent ouverts ; et alors ils virent qu'ils étaient nus, mais avec les yeux pervers, auxquels cette simplicité, indiquée par le mot de nudité,

paraissait honteuse. Et comme ils n'étaient déjà plus simples "ils se firent des ceintures avec des feuilles de figuiers" comme pour se couvrir et pour cacher la simplicité dont rougissait leur orgueil astucieux », SAINT AUGUSTIN, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 15, 23.

22. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XI, 31 (41).

23. [SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 162, 12.]

24. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XI, 32 (42). Noter que, selon Augustin, dans le geste de la pudeur première il ne faut pas voir une conscience claire, mais l'effet d'un « obscur instinct » *(occulto instinctu)*.

25. *« Non adtenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur »*, sAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 17 (39).

26. [*Ibid*., XIV, 17 (39-40).]

27. Dans ce passage, AUGUSTIN ne reprend pas l'indication du *De Genesi ad litteram* sur le regard inducteur de concupiscence. Les yeux ne font ici que constater. Dans les deux livres *Sur la grâce de Jésus-Christ et le péché originel*, il souligne surtout qu'avant la chute il n'y avait pas de raison d'avoir honte : « Ce que Dieu avait fait ne devait inspirer aucune confusion à l'homme qui n'avait pas à rougir de ce que Dieu avait jugé à propos de créer en lui : cette nudité primitive de l'homme ne blessait le regard ni de Dieu ni de l'homme lui-même », II, 34.

28. Cf. dans le *Contra Julianum*, III, 16, l'affirmation que la distinction des sexes ne serait pas mauvaise ; même si aujourd'hui les hommes étaient à ce point dominés par la concupiscence que tous leurs actes sexuels se feraient contre les lois et les règles, « la condition des corps, tels que Dieu les a créés », resterait la même.

29. *Ibid.* , IV, 62. Cf. également V, 23.

30. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIII, 15. Cf. *Sermon* 179, 4 : « Nos premiers parents, après avoir péché, se sont fait des ceintures pour couvrir les parties honteuses du corps, qui nous donnent la vie et en même temps la mort » ; *Discours sur le Psaume 9*, 14 : « Les portes de la mort » sont peut-être à interpréter « comme les sens du corps et les yeux qui furent ouverts dans l'homme après qu'il eut goûté le fruit défendu ».

31. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 15, 2.

32. *Ibid.* , XIV, 16 ; cf. dans le *De nuptiis et concupiscentia*, II, 35 (59), une allusion à l'excès de rapidité ou de lenteur par lequel les organes sexuels déçoivent la volonté.

33. *Ibid.*, I, 6 (7).

34. *Ibid.* , I, 8 (9).

35. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 18. Augustin explique de cette manière le fait que les enfants ne sont pas admis à être témoins des rapports sexuels de leurs parents — des rapports pourtant semblables à ceux dont ils

sont nés *(ibid.)*. Cf. aussi le *De gratia Christi et de peccato originali* ; le rapport conjugal ne va pas sans un « mouvement animal *(bestialis motus)* dont rougit la nature humaine », II, 38 (43).

36. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).

37. Sur ce sujet, cf. l'article d'A. SAGE, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin », *Revue d'études augustiniennes*, t. 15, 1969.

38. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 13-15.

39. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37). Il parle de *mutatio naturae*.

40. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 13, 1.

41. *Ibid.*, XIV, 15, 1.

42. SAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum*, IV, 38.

43. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).

44. *Ibid.*

45. SAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum*, V, 12.

46. Cf. sAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37) et II, 34 (58) ; *Contra Julianum*, VI, 15.

47. À propos d'Abraham, AUGUSTIN dit que Dieu lui a rendu la fécondité qu'il avait perdue, pour donner naissance à Isaac, mais non pas la concupiscence, qui reste ce qu'elle était dans le corps. Alors que Julien

d’Éclane croyait pouvoir tirer de la thèse augustinienne la proposition que Dieu aurait dû rendre à Abraham une concupiscence pourtant déclarée mauvaise, ou qu’Isaac était né hors de toute concupiscence, *Contra Julianum*, III, 23. Cf. également sAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum*, V, 10.

48. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 25 (28) ; cf. également *Opus imperfectum*, V, 10.

49. [SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).] Cf. la reprise de cette thèse dans le *Contra Julianum*, VI, 60.

50. SAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).

51. *Ibid.* , II, 34 (57). Ce passage développe les indications du livre I, 25 (28). Julien d’Éclane avait critiqué ces deux textes et AUGUSTIN lui répond dans le *Contra Julianum*, VI, 53-56, et dans l’ *Opus imperfectum*, VI, 7.

52. *« Agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpia »*, sAINT AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 27 (30).

53. *Ibid.* , I, 28 (31).

54. *Ibid.* , I, 26 (29).

55. SAINT AUGUSTIN, *Contra Julianum*, VI, 60.

56. *Ibid.* , III, 62.

57. [Note vide.]

58. SAINT AUGUSTIN, *Opus imperfectum*, V, 17.

59. SAINT AUGUSTIN, *Contra Julianum*, III, 42.

60. Noter que Julien parle de celui qui conserve « le mode légitime » (il s'agit de la forme de l'acte sexuel) ; et Augustin de celui qui observe « le mode de la concupiscence » (il s'agit de la forme de la volonté).

ANNEXES

Annexe 1

Ce qu'il s'agit de démontrer :

1. Il existe un noyau prescriptif relativement constant dans le christianisme. Ce noyau est ancien. Et il s'est formé antérieurement au christianisme. Il est attesté clairement chez les auteurs païens de l'époque hellénistique et romaine.

2. Ce noyau, on le retrouve sans modification majeure chez les Apologètes du IIe siècle. Clément d'Alexandrie l'intègre à sa théologie d'inspiration platonicienne, ainsi qu'à un ensemble de préceptes moraux d'inspiration stoïcienne.

3. C'est la nouvelle définition des rapports entre subjectivité et vérité qui va donner à ce noyau prescriptif ancien une signification inédite, et apporter à la conception ancienne des plaisirs et de leur économie des modifications importantes.

4. Ces modifications portent moins sur le partage entre permis et

défendu que sur l’analyse du domaine des *aphrodisia* et sur le mode de rapport que le sujet est appelé à avoir avec eux. Ce n’est donc pas tellement la loi et son contenu qui ont changé, mais l’expérience, comme condition de connaissance.

Annexe 2

— I —

On peut donc penser que le christianisme des cinq premiers siècles a défini deux modalités régulières et distinctes selon lesquelles l’individu avait à se manifester « en vérité » pour s’affranchir du mal : d’un côté, un grand rite pénitentiel, unique, global, concernant l’ensemble de son existence, et métamorphosant parfois de façon définitive toute sa vie ; de l’autre, une pratique continue d’examen et de vigilance qui tente de ressaisir et de dire les mouvements profonds de l’âme. D’un côté une alèthurgie dans laquelle le « faire-vrai » des gestes, des attitudes, des pleurs, des macérations et des formes de vie semble l’emporter largement sur les formulations du discours ; de l’autre une alèthurgie dans laquelle le « dire-vrai » semble imposer une verbalisation aussi exhaustive que possible des secrets de l’âme. À l’« exomologèse » comme manifestation de l’être pécheur on peut opposer l’ *« exagoreusis »* comme énonciation des mouvements de pensée. Opposition qui paraît se justifier tant du point de vue de la

technologie propre à chacune de ces pratiques que du point de vue de leur contexte institutionnel.

La technique de l’exomologèse du pénitent repose sur l’aménagement, l’intensification brutale et la mise en lumière d’un ensemble de discontinuités : rupture avec la vie antérieure, dont on abandonne les formes et les marques ; mise à l’écart par rapport à la communauté, vis-à-vis de laquelle on s’humilie pour montrer combien on est indigne d’y demeurer ; rupture avec son propre corps qu’on abandonne à la faim, à la misère, à l’absence de soin ; choc entre la vie et la mort, puisqu’en se plaçant comme Lazare au seuil du tombeau on oppose à la mort du corps qu’on accepte la vie éternelle de l’âme qui en est le prix. Dans ce jeu des discontinuités, ruptures et entrechocs, le vrai vient à la lumière sous la forme d’une manifestation. Ce ne sont pas les fautes commises qui apparaissent dans leurs détails, avec leurs conditions et la part de responsabilité de leur auteur ; c’est le corps même du pécheur, le corps pécheur, tel que la faute première l’a marqué : voué à la mort, souillé d’impuretés, travaillé de besoins qu’il ne peut satisfaire. Et cette manifestation n’est pas simplement révélation d’une figure cachée : elle est épreuve pour le sujet, ou plutôt du sujet lui-même. Épreuve en deux sens : puisque à pratiquer la rigueur de cet exercice aussi durement et aussi longtemps que possible

(ou du moins jusqu'au terme fixé), le pécheur « gagnera » sa réconciliation ; et comme un métal soumis à l'épreuve du feu, les impuretés qui se mêlaient à son âme s'en détacheront et seront calcinées dans l'acharnement du pénitent contre lui-même.

L'exomologèse du pénitent est une double manifestation (du renoncement à ce qu'on est et de l'être de souillure et de mort auquel on renonce) comme épreuve purificatrice de soi sur soi.

Dans son long travail de sa vie comme un « art » qui s'apprend et s'exerce, le moine lui aussi se soumet à l'épreuve de la renonciation à soi. Mais en un autre sens et par d'autres moyens. Dans la mesure où il s'est déjà détaché du monde, ce n'est pas sous la forme de la discontinuité et de la rupture qu'il a à faire apparaître la vérité du mal ; mais plutôt dans la forme d'une triple continuité : vigilance ininterrompue sur soi-même, ses pensées, leur cours spontané, leur mouvement insidieux ; maintien d'un rapport de direction qui l'oblige à la fois à parler et à écouter, à avouer et à se soumettre ; humilité à l'égard de tous et obéissance rigoureuse à la règle de la communauté.

La manifestation propre à l' *exagoreusis* passe par le langage ; elle consiste en un discours obligatoire, aussi fréquent et aussi complet que possible adressé à celui qui est chargé de diriger la conduite de celui qui avoue : elle a pour objet principal ce qui se cache au fond de l'âme,

et qui s’y cache à la fois parce qu’il s’agit des tout premiers mouvements de l’âme, tellement ténus encore qu’ils risquent d’échapper au regard si on n’y porte pas une attention aiguë, et parce qu’il s’agit des incitations du Séducteur qui se dissimule sous des formes trompeuses. L’ *exagoreusis* a donc pour tâche de dire le vrai mais comme résultat d’actes de connaissance qui au fond de soi-même éclairent l’inaperçu et dégagent la présence de l’Autre. La renonciation à soi prend donc ici une forme bien particulière : il s’agit de porter sur soi-même une attention continue, aussi détaillée et approfondie que possible. Non pas cependant pour savoir ce qu’on est au fond, non pas pour dégager la forme authentique, primitive et pure d’une subjectivité, mais pour lire dans les arcanes les plus profondes de l’âme les tromperies du Malin, pour renoncer par conséquent à participer par le vouloir à tous ces mouvements qui sont autant de tentations, pour finalement abandonner toute volonté personnelle au profit des volontés de Dieu et des leçons du directeur.

Disons en schématisant énormément que l’exomologèse propre au statut pénitentiel se réfère à un « ne plus être » qui, aux confins de la vie et de la mort, promet l’autre monde à travers la renonciation au réel ; et que l’examen-aveu de la vie monastique vise à un « ne plus vouloir » qui, du fond de l’âme, expulse l’autre à travers la formulation

du vrai.

De plus, chacune de ces deux pratiques paraît avoir son lieu institutionnel propre. La dramaturgie pénitentielle trouve sa place dans une communauté de fidèles où il s'agit de tendre à celui qui est tombé une seconde planche de salut, mais de manière qu'à la défaillance puisse répondre un espoir de pardon, en même temps que l'éclat manifeste de la satisfaction fera écho au scandale de la faute.

L'examen-aveu, quant à lui, aurait plutôt sa place dans une vie monastique où l'objectif de la contemplation rend nécessaire le contrôle de la pensée, où l'existence communautaire appelle comme ascèse les exercices d'obéissance et où la pratique de la direction doit déterminer les voies mesurées et justes de l'ascèse.

On verra plus loin quelles limites donner à cette opposition et quels correctifs il convient d'y apporter. Même relativisée, même référée à un ensemble qui en intègre les éléments, il faudra cependant la garder à l'esprit. Le dimorphisme, dans les sociétés chrétiennes, entre la vie du siècle et celle de la règle a été un phénomène trop constant et trop important pour qu'il n'ait pas eu, sur ce point comme sur d'autres, des conséquences décisives. Et de fait beaucoup des grandes modifications

e

e

que vont subir les procédures de pénitence entre le VI et le XVII siècle ont leur origine dans des pratiques qui avaient cours surtout en milieu

e

monastique : des couvents est venue à partir du VII siècle la pénitence tarifée et privée ; dans les couvents se pratiquaient ces examens de conscience réguliers et systématiques que la *devotio moderna* a diffusés dans les milieux laïcs ; ce sont encore les ordres religieux qui ont été les principaux agents de l'extension de la direction des consciences — ce

e

e

phénomène si remarquable au XVI et au XVII siècle. Dans l'importance croissante prise par les techniques d'examen (de soi et des autres) et par les procédures de verbalisation des fautes, et dans la diminution corrélative de la part du « faire-vrai » par rapport au « dire-vrai », les institutions monastiques ont joué un rôle décisif. Elles ont été, pendant plus d'un millénaire, le foyer, sinon permanent, du moins souvent très intense, de *l'art des arts*, du *regimen animarum* ; elles l'ont élaboré, répandu, parfois majoré ; il est arrivé qu'on le leur emprunte, et qu'on essaie de l'utiliser en concurrence avec elles et pour limiter leur influence. Elles ont été pour beaucoup dans la montée considérable de la propension au discours et de la volonté de savoir qui caractérise

l’expérience de soi et des autres dans nos sociétés. Et lorsqu’on entendra dire au XVIIe siècle — et d’une façon un peu douteuse du point de vue du dogme — que confesser est une manière de diriger les consciences, on peut dire que l’ *exagoreusis* l’a remporté sur l’exomologèse — ou qu’à tout le moins elle la recouvre largement[1].

En tous cas, l’histoire des rapports entre le « mal-faire » et le « dire-vrai » dans l’Occident chrétien ne pourrait s’écrire sans qu’on se réfère à l’existence de ces deux formes, à leurs différences, à leur tension et au lent mouvement qui a fini par privilégier l’une aux dépens de l’autre, lorsque, au cours du XVIe siècle et plus encore tout au long du XVIIe, la question du gouvernement des individus est devenue, du point de vue politique comme du point de vue religieux, un problème majeur.

— II —

Il serait erroné pourtant d’imaginer qu’on a là deux pratiques sans interférences et relevant de deux ensembles institutionnels radicalement séparés. Les choses sont plus compliquées : d’abord parce que l’examen des institutions montre comment les pratiques se juxtaposent et se mêlent ; ensuite parce que, à envisager les pratiques elles-mêmes, on peut reconnaître non seulement des éléments, mais un fond qui leur est commun.

1. Il est certain que le statut monastique était exclusif du statut de pénitent, et cela d’autant plus que le moine apparaissait de façon de plus en plus nette comme menant la vie pénitentielle par excellence. « Quand il s’agit du moine qui a renoncé au monde et à son service, et qui a promis de toujours servir Dieu, pourquoi lui imposerait-on la pénitence ? […] Pour le moine, la pénitence publique est inutile parce que, revenu de ses péchés, il pleure, et qu’il a conclu un pacte éternel [2] avec Dieu . »

Pourtant si, devenu moine, on n’a pas à se faire, de plus, pénitent, des éléments des rites pénitentiels sont utilisés à l’intérieur de la vie

monastique. Les textes de Cassien, et surtout les *Institutions* qui se référent aux pratiques de la cénobie, sont sur ce point très clairs : des formes propres à la pénitence publique y sont décrites, et l’expression « *publice paenitere* » revient à plusieurs reprises, sans, bien entendu, qu’il s’agisse là de prendre le statut de pénitent. Ainsi Pafnutius, qui accepte, par esprit d’humilité, d’être accusé à tort d’une faute grave, est soumis à un traitement tout à fait semblable à celui qui pouvait être évoqué par Tertullien, Ambroise ou Jérôme à propos des pénitences publiques : « Il s’éloigne à l’instant de l’église […] ; sans trêve, il répand ses larmes et ses prières, triple ses jeûnes, et s’abaisse encore profondément à la face des hommes […]. Près de deux semaines durant, il se met ainsi aux pieds de tous, dans la plus grande contrition d’esprit et de corps ; jusque-là, le samedi et le dimanche il accourait à l’église de grand matin, non pour recevoir la sainte communion, mais pour se

[3]

prosterner à la porte et implorer en suppliant son pardon . » Mais en deçà de ces grandes manifestations destinées à satisfaire les péchés graves, on trouve le témoignage d’autres pratiques, intermédiaires entre l’aveu de la tentation et les exomologèses solennelles et durables. Cassien énumère d’ailleurs une série de fautes qui appellent un acte pénitentiel précis et déterminé à l’avance : casser par hasard un pot de

terre, se tromper même légèrement en chantant un psaume, répondre durement, inutilement, opiniâtrement, obéir avec négligence, préférer au travail la lecture, s'attarder après la synaxe au lieu de rentrer dans sa cellule, parler avec quelqu'un du siècle hors de la présence de

[4]

l'ancien, etc. . Pour désigner la sanction prévue, Cassien emploie l'expression de « pénitence publique », encore qu'il ne s'agisse, semble-t-il, que d'un certain nombre d'éléments empruntés à la grande dramaturgie de la pénitence canonique : mise à l'écart, geste de

[5]

supplication, attitude d'humilité (« À la réunion générale des frères pour la synaxe, il implorera son pardon prosterné à terre tout le temps de l'office, ne l'obtenant que lorsque, sur décision de l'abba, il aura été

[6]

commandé de se relever »).

On a là l'ébauche de toute une discipline monastique où se rejoignent les manifestations ostentatoires des rites pénitentiels et le contrôle des gestes et des pensées dans un rapport continu et inconditionné d'obéissance. L'importance de cette juxtaposition est double.

Elle manifeste d'abord le sens « pénitentiel » que, d'une façon de

plus en plus insistante, on donnera à l’institution monastique. Organiser un art discipliné de la contemplation par la voie de l’humilité, de la soumission à l’autre et de la purification du cœur — c’est l’objectif qui semble avoir été donné originairement à la cénobie [7]. Et Cassien ne dit ni que la fin *(finis)* ni que le but *(destinatio)* de l’existence monastique soit de mener la vie de pénitence. Pourtant on voit se dégager, à travers ses textes, le principe d’une coïncidence. En effet, d’un côté il donne à la notion de pénitence un sens étroit, lorsqu’il en parle comme de l’ensemble des procédures au terme desquelles les fautes peuvent être remises par Dieu [8]. Mais il en donne aussi une définition très générale, qui se réfère aux résultats non seulement de ces pratiques, mais de tous les exercices spirituels de la vie monastique. La pénitence est alors caractérisée comme un état, celui auquel le moine doit chercher à parvenir : « elle consiste à ne plus commettre dorénavant de péchés » [9]. Cet état a ses marques — à savoir que le cœur se trouve affranchi de ce qui l’incline à ses péchés —, et cette marque elle-même *(indicium)* a des signes qui permettent de la reconnaître : l’image même des fautes s’est effacée des arcanes du

cœur et, par « image », il ne faut pas entendre seulement la délectation qu'on éprouve à y penser, mais le seul fait de s'en souvenir [10]. La pénitence, c'est alors cette pureté du cœur que l'examen, l'humilité, la patience, l'obéissance, la discrétion, la confiance dans les anciens, l'application aussi à ne rien leur celer peuvent, avec la grâce de Dieu, produire dans l'âme. Et puisque la contemplation, qui est la fin de la vie monastique, n'est possible que par une telle pureté du cœur, on voit que la pénitence, entendue non seulement comme procédure de rémission mais comme état purifié constamment maintenu, finit par coïncider en somme avec la vie monastique elle-même.

Celle-ci doit être sans cesse portée vers l'aveu des fautes, les manifestations pénitentielles, la découverte des secrets du cœur et l'ouverture de l'âme. Discours perpétuel : « Tout le temps, donc, que dure la pénitence […], il faut que les larmes d'un humble aveu, tombant sur notre âme comme une pluie bienfaisante, y viennent éteindre le feu vengeur, allumé par notre conscience [11]. » Mais cela même doit permettre de purifier la pensée, jusque dans ses replis les plus profonds, de tout ce qui peut susciter la tentation, en constituer les premiers germes ou en laisser subsister les dernières traces. Oubli

par conséquent, et silence du cœur. Dans cette puissante pulsation de l’aveu et de l’oubli, la vie monastique révèle ce qu’elle est : la vie pénitente par excellence ; pénitence (exercice) pour la pénitence (état) — étant entendu que cet état n’est jamais autre chose que la fermeté dans un combat qui demande la permanence de l’exercice.

Or cette tendance à concevoir l’existence monastique comme la pratique même de la vie de pénitence a accompagné une évolution institutionnelle dont l’importance historique a été considérable. La discipline cénobitique, les rapports de hiérarchie et d’obéissance, les règles de vie commune et de comportement individuel ont donné de plus en plus de place à des pratiques qu’on pourrait dire intermédiaires (entre les grands rites pénitentiels et le discernement perpétuel des pensées) ; il s’agit de pratiques, d’ailleurs juridiques et réglementaires, qui tendent à définir un code où des sanctions déterminées sont appariées à des infractions précises. À vrai dire, ce développement est tout au plus esquissé chez Cassien, où il s’agit surtout de montrer comment même aux plus petites défaillances répondent des actes de satisfaction à la fois durs, publics et humiliants. Ainsi voit-on un hebdomadier qui fait pénitence publique pour avoir laissé échapper

12

trois lentilles ; de même saint Jérôme rapporte que dans les trois

monastères de femmes dirigés par Paula, les excès de parole étaient sanctionnés par l’exclusion de la table commune et la station debout à

13

la porte du réfectoire . Mais la comparaison entre les *Institutions cénobitiques* et la *Règle du Maître* ou celle de saint Benoît montre l’importance croissante de ces codifications punitives qui établissent entre faute et pénitence un rapport assez différent des précédents. Ce rapport comporte d’abord une évaluation de la faute : par les prévôts d’abord qui doivent commencer par réprimander, avant d’en référer à l’abbé ; lequel à son tour doit exercer son droit souverain de juger. Il comporte aussi un principe de proportionnalité : « C’est à la gravité de la faute que doit se mesurer la portée de l’excommunication ou du châtiment ; cette gravité est remise au jugement de l’abbé. » Il comporte une distinction nette qui sépare les fautes publiques de celles « dont la matière est cachée » : celles-ci doivent être découvertes à l’abbé seulement et à quelques anciens capables de « soigner leurs propres blessures et celles des autres ». Il comporte enfin un principe de correction progressive (les punitions ne sont pas les mêmes si le coupable a plus ou moins de quinze ans ; la récidive modifie la peine ; l’abbé sermonne le délinquant et doit veiller tout particulièrement sur

14

lui) .

D’un mot : l’institution monastique, dans la mesure où elle se présentait comme lieu de vie pénitentielle permanente, a déployé tout un ensemble de procédés susceptibles d’assurer la rémission du mal — en l’expulsant, en le corrigeant ou en le guérissant. À une extrémité on trouve les formes rituelles et ostentatoires de l’exomologèse ; à une autre les techniques d’examen et d’aveu dans le discours d’ *exagoreusis* ; et entre elles les méthodes pour punir en fonction d’un code qui définit la gravité des fautes et des châtiments proportionnels. Entre la manifestation du vrai à travers les « faits et gestes » du statut pénitentiel (sorte de *véri-fication*) et son énonciation dans un rapport permanent de direction *(véri-diction)*, la règle monastique fait apparaître ce qui deviendra par la suite, dans le christianisme occidental, la forme la plus importante du rapport entre le mal et le vrai, entre le « mal-faire » et le « dire-vrai » — à savoir la *juridiction*.

2. Inversement, il serait tout aussi inexact de ne voir du côté des laïcs que les formes solennelles de la pénitence publique. Chez eux aussi, comme chez les moines, il y avait toute une gradation de pratiques diverses allant des formes canoniques qui marquaient l’appartenance à l’ordre des pénitents jusqu’aux modalités fines de la direction.

Il faut noter d’abord la différence, indiquée dès l’origine, entre les fautes graves qui mettent en question la purification du baptême et les petites défaillances quotidiennes qui montrent combien on est éloigné encore de la perfection achevée. Les trois grandes « chutes » qui avaient suscité, au second siècle, les longues discussions sur la pénitence étaient l’idolâtrie, l’homicide et l’adultère. Par la suite, le système des péchés et la distinction entre ceux qui nécessitent la pénitence canonique et ceux pour lesquels elle n’était pas nécessaire se sont beaucoup compliqués. Deux axes de distinction se sont dessinés : celui du public et du caché, d’une part ; celui du grave et du léger, de l’autre. D’un côté, on voit s’affirmer l’idée que la publicité de la pénitence, outre ses fonctions d’humiliation et de manifestation du pécheur, doit avoir pour rôle de répondre à la publicité de la faute ; l’exemple doit compenser le scandale. Mais inversement, si la faute est secrète, et si nul n’a l’occasion de s’en scandaliser ou d’y trouver un mauvais exemple, l’éclat d’une exomologèse spectaculaire risque d’avoir des effets nocifs. D’où l’idée qu’à la faute cachée doit répondre plutôt une pénitence « privée ». « Il faut », dit saint Augustin, « s’en prendre devant tous aux péchés qui ont été commis devant tous ; et

[15]

plus secrètement à ceux qui ont été commis de façon plus secrète » .

Et c’est dans le même esprit que saint Léon, un peu plus tard, critiquera la pratique (peut-être locale) de lire publiquement la liste [16] des fautes commises par les pécheurs et recommandera de ne livrer le détail des péchés que dans une confession secrète. Les arguments donnés au Ve-VIe siècle pour des formes de pénitence qui ne soient pas publiques sont d’ailleurs intéressants dans la mesure où ils montrent clairement une désaffection à l’égard de ces rites solennels, une répugnance à se plier à de telles humiliations et une tendance à reporter vers le dernier moment de la vie l’acceptation d’un statut pénitentiel qui perd ainsi tout son contenu. De là le conseil de saint Léon, de prudence humaine : s’il est bien, dit-il, de ne pas refuser de rougir devant les hommes quand on a commis une faute, cependant il y a des péchés qu’il vaut mieux ne pas publier, parce qu’ils pourraient servir aux ennemis de ceux qui les avouent en public [17]. Pomère ira même plus loin dans la *Vita contemplativa* [puisqu’il] recommande à ceux qui rougissent d’avouer leurs fautes de s’imposer leur propre [18]

pénitence et de se retirer d’eux-mêmes de la communion . En tout cas, ce sera un système binaire (faute publique — pénitence publique ; faute privée — pénitence privée) que les théologiens de l’époque carolingienne feront valoir, en s’appuyant sur l’autorité de saint Augustin.

L’autre distinction est établie entre péchés graves et fautes légères. Les premiers d’abord définis par la triade idolâtrie-homicide-adultère ont été élargis et systématisés de façon plus ou moins approximative

19

comme infractions au Décalogue . Et Césaire, l’évêque d’Arles, en donne, à travers différents sermons, une liste qu’on peut résumer ainsi : sacrilège, apostasie et superstition ; homicide ; adultère, concubinage, fornication ; spectacles sanglants ou lascifs ; vol ; faux

20

témoignage, parjure et calomnie . De ces grands péchés, on distingue les fautes légères ou quotidiennes, celles qu’on risque de commettre sans presque s’en apercevoir, ou auxquelles du moins on ne prête parfois pas d’importance. C’est pour des fautes légères que saint Cyprien recommandait qu’on aille trouver les prêtres, qu’on leur fasse confession « en toute douceur et complicité » et qu’on leur expose le

21

fardeau de la conscience afin qu'ils y portent remède . Or pour ces fautes de moindre importance le recours au statut pénitentiel n'est pas requis ; des moyens divers peuvent être mis en œuvre. On se réfère alors à la célèbre liste des moyens de rémission que Cassien rappelait dans la vingtième conférence : charité, aumône, larmes, aveu, affliction du cœur, amendements de la vie, intercession des saints, conversion des autres, pardon des offenses. Mais surtout, on considère que c'est la tâche du prêtre de choisir la satisfaction à accomplir en fonction et de la faute, et du pécheur, comme un thérapeute : « Puisque les hommes pèchent de façons si différentes, comment ne pas comprendre qu'ils ne peuvent pas être guéris de la même façon, les uns par l'enseignement, les autres par l'exhortation, d'autres par la tolérance, d'autres par la

22

réprimande . »

Ainsi on voit se dessiner à l'intérieur de la communauté des laïcs le rôle du prêtre comme guide de vie et directeur des âmes. L' *ars artium* qui s'est à coup sûr développée d'une manière à la fois plus intense, plus réfléchie, plus soigneusement théorisée dans le milieu monastique n'est pas restée étrangère aux fonctions de l'évêque (ou du prêtre) par rapport aux croyants dont il avait la charge. Et ceci en fonction de deux principes. L'un, c'est que la vie chrétienne tout entière doit être une

vie de pénitence ; la *metanoia*, ce changement qui accompagne le baptême, n’est pas l’acte d’un moment : il faut qu’elle parcourre la vie

23

entière, la soumettant à « l’humilité perpétuelle de la supplication » . Ce n’est donc pas seulement comme celui qui « accorde » la pénitence, impose les mains, décide de la réconciliation que l’évêque doit se préoccuper du mal commis, chercher à le connaître, et veiller à son expulsion ; mais bien comme celui qui a à veiller à chaque instant sur l’existence de tous et leur vie quotidienne. De là le second principe : celui qui est à la tête de la communauté — qu’on l’appelle évêque ou prêtre — doit être comme un pasteur à l’égard de son troupeau, prenant soin de [tous] et de [chacun] individuellement, et s’efforçant de les connaître jusqu’au fond de leur âme. Comme le dit saint Grégoire, au début du VIe siècle, ce qui est le plus important, ce ne sont pas les péchés qui sont visibles et connus de tous, ce sont les fautes cachées ; il y a des murs qu’il faut percer et des portes secrètes qu’il

24

faut ouvrir , et s’il est requis du pasteur qu’il examine soigneusement la conduite extérieure des fidèles, c’est afin de découvrir par là ce que

25

leur cœur peut recéler d’abominable et de criminel .

Le rapport de direction et la pratique de l’examen-aveu ne sont donc pas exclusivement réservés à l’institution cénobitique, même si

e

c’est là qu’ils ont reçu leur élaboration la plus complexe au III siècle ; et dans le contexte des persécutions, saint Cyprien avait surtout insisté, d’une part, sur les tâches générales d’enseignement et sur l’aide, la

[26]

surveillance, les encouragements à l’égard des relapses . Saint Ambroise met également, et de façon très nette, le devoir d’enseignement au premier rang de l’office épiscopal : *« episcopi*

[27]

proprium munus docere populum » . Mais il est significatif qu’au début

e

du VI siècle, Grégoire le Grand ouvre sa *Regula pastoralis* par une référence explicite à Grégoire de Nazianze, semblant par là indiquer que le rôle de l’évêque ou du prêtre, comme celui de l’abbé ou de l’ancien dans le monastère, c’est de diriger des âmes : « L’art de conduire les âmes est l’art des arts, la science des sciences. Qui ne sait qu’il est incomparablement plus difficile de guérir les blessures des

[[28]]

âmes que celles des corps »

; nul ne saurait se dire médecin sans

connaître les remèdes ; « et pourtant il y en a qui ne craignent pas de prendre la qualité de médecin des âmes sans connaître les règles de

29

cette science divine » .

En somme, on peut aborder l'analyse des pratiques pénitentielles, ou plus précisément celle des rapports entre le mal-faire et le dire-vrai, de deux façons : selon une perspective « technique » ou « praxéologique », qui fait apparaître deux procédures distinctes, celle de l'exomologèse et celle de l' *exagoreusis* ; selon une perspective institutionnelle, qui fait apparaître un continuum de pratiques, où ces deux schémas se juxtaposent, se combinent et dessinent des figures intermédiaires. Dualité donc des procédures de vérité, dualité des formes d'alèthurgie, ou des manières pour le chrétien de faire de soi-même — de son corps et de son âme, de sa vie et de son discours — le lieu d'émergence de la vérité du mal dont il veut se purifier. Mais aussi gradation des pratiques instituées et des rites, gradation dans les formes de comportement qu'on impose aux individus, et qui doivent répondre au mal par un ensemble de conduites allant des macérations publiques et solennelles à l'aveu secret et quasi perpétuel.

Les deux grandes formes d'alèthurgie sont donc mises en œuvre, soutenues et rapprochées l'une de l'autre par un champ institutionnel qui, malgré la différence de statut entre vie séculière et vie régulière, présente une certaine unité. Celle qui est constituée par l'existence d'un type bien particulier de pouvoir. Pouvoir qui est spécifique aux Églises chrétiennes et dont on trouverait sans doute bien difficilement des équivalents dans d'autres sociétés et religions. Pouvoir dont l'une des fonctions les plus importantes est de conduire la vie des fidèles comme vie de pénitence, et d'exiger sans cesse, pour prix du mal, le déploiement des procédures de vérité — exomologèse ou *exagoreusis*.

— III —

C'est une idée bien antérieure au christianisme que celle d'un pouvoir qui s'exercerait sur les hommes de la même façon que, sur le troupeau, l'autorité du berger. Toute une série de textes et de rites fort anciens font référence au pasteur et à ses bêtes pour évoquer la puissance des rois, des dieux ou des prophètes sur les peuples qu'ils ont pour tâche de guider.

En Égypte, en Mésopotamie, il semble que le thème du pastorat (divin ou royal) ait été nettement marqué, tout en restant assez rudimentaire. Dans la cérémonie du couronnement, les pharaons

recevaient les insignes du pâtre . Le terme de berger faisait partie de
la titulature des rois babyloniens et assyriens, pour marquer à la fois
31
qu'ils étaient les [mandataires] des dieux et qu'ils avaient à veiller,
32
pour ceux-ci, au bien du troupeau . Mais chez les Hébreux, la
thématique du pastorat est beaucoup plus ample et complexe. Elle
couvre une grande part des rapports entre l'Éternel et son peuple.
Yahweh gouverne en conduisant : il marche à la tête des Hébreux
quand ils sortent de la ville, et, par sa puissance, il les « dirige vers les
33
pâturages de sa sainteté » . L'Éternel est le pâtre par excellence. La
référence au berger caractérise la monarchie de David, dans la mesure
34
où celle-ci se légitime d'avoir reçu de Dieu la charge du troupeau ;
elle caractérise aussi le rôle de ceux qui, portés à la tête du peuple, lui
ont communiqué la volonté de Yahweh et se laissent guider par lui
pour bien guider les brebis : « Tu as conduit mon peuple comme un
35
troupeau par la main de Moïse et d'Aaron . » Elle marque encore la
promesse messianique ; celui qui doit venir sera le nouveau David : par

opposition à tous les mauvais bergers qui ont dispersé les brebis, celui qui doit venir sera le pasteur unique, désigné par Dieu pour lui ramener son troupeau.

Dans la Grèce classique, le thème du pouvoir pastoral semble avoir occupé, en revanche, une place mineure. Les souverains homériques étaient bien désignés comme « pasteurs des peuples », mais sans qu'il y ait là beaucoup plus que la trace d'une ancienne titulature rituelle. Mais plus tard les Grecs ne paraissent guère avoir été portés à faire de la relation entre le berger et ses brebis le modèle des rapports qui doivent être noués entre les citoyens et ceux qui leur commandent. Le terme de berger ne fait partie du vocabulaire politique ni chez Isocrate,

36

ni chez Démosthène . Exceptions : les pythagoriciens, où certains croient reconnaître une influence orientale et même spécifiquement

37

hébraïque, d'autres au contraire un simple lieu commun . Et bien sûr Platon, *La République*, *Les Lois* et *Le Politique*. Dans ces deux premiers textes, le thème du berger est relativement accessoire : il sert à faire la

38

critique morale des thèses de Thrasymaque , ou à définir la fonction

39

de certains magistrats subordonnés . En revanche, il occupe une position centrale dans *Le Politique*. Dès qu’on s’y met en quête de définir ce qu’est l’art « royal » de commander, c’est vers lui qu’on se tourne : le roi n’est-il pas berger des hommes ? On sait qu’en appliquant à ce thème la méthode de la division les interlocuteurs du *Politique* échouent. Et ils échouent parce que l’activité propre du pasteur sur le troupeau — le nourrir, le soigner, le mener au son de la musique, ou arranger les unions fécondes — peut désigner les fonctions du boulanger, du médecin ou du gymnaste, elle ne peut caractériser en propre celui qui exerce un pouvoir politique. Ou plutôt, selon la leçon du mythe, il faut distinguer les phases du monde. Quand celui-ci tournait sur son axe dans un certain sens, chaque espèce était guidée par son génie-pasteur ; le troupeau humain, quant à lui, était guidé par « la divinité elle-même » : tout était fourni aux hommes en fait de nourriture et ils revenaient à la vie après la mort. Affirmation significative : « Puisque la divinité était leur pasteur, ils n’avaient pas

40

besoin de constitution politique . » Mais quand le monde se met à tourner dans l’autre sens, le dieu-pasteur s’étant retiré, les hommes ont besoin d’être dirigés : non point cependant par un berger humain, mais par quelqu’un qui est capable de lier les éléments de la cité

comme les fils d’un tissu. Il a à faire avec tant d’individus différents une toile solide. L’homme politique n’est pas pasteur, il est tisserand.

Platon n’exclut donc pas totalement le personnage du pasteur, mais il en divise le rôle : d’un côté il le repousse vers le passé d’une histoire mythique, de l’autre vers les activités adjuvantes du médecin et du gymnasiarque. Mais il lui donne congé lorsqu’il s’agit d’analyser la cité réelle et le rôle de celui qui exerce le pouvoir. La politique, en Grèce, n’est pas une affaire de berger.

Il faudra attendre la diffusion de thèmes orientaux dans la culture hellénistique et romaine pour que le pastorat apparaisse comme l’image adéquate pour représenter les formes les plus hautes du pouvoir : « la tâche du berger est si élevée », dit Philon d’Alexandrie, « on l’attribue à juste titre non seulement aux rois, aux sages, aux âmes

[41]

d’une pureté parfaite, mais encore au Dieu souverain » . Dans la littérature politique de l’époque impériale, le pouvoir du prince est parfois référé à celui du berger : soit pour manifester l’attachement

[42]

réciproque qui doit lier le souverain et son peuple , soit pour exalter la prééminence de celui qui l’emporte sur ses sujets autant que le

[43]

berger sur ses bêtes .

*

Oublions un instant lieux et chronologies. Ne cherchons pas à savoir quelle place et quel sens la figure du berger pouvait avoir dans les différentes cultures où on l'a vue apparaître. Prenons-la comme un thème qui circule dans le monde hellénistique et romain, au moment où le christianisme va s'en emparer et lui donner, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, une forme institutionnelle. Quel type de pouvoir était donc représenté dans la figure du berger ?

1. *Rassembler*. Son pouvoir consiste dans une relation essentielle à la multitude ; il s'exerce sur le nombre (fût-il innombrable), plutôt que sur la superficie. D'autres construisent l'édifice d'un État, d'une cité, d'un palais aux fondations solides. Lui réunit une foule : « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera ; il le gardera comme un berger son

44

troupeau . » Ce rassemblement a deux opérateurs. L'unicité, car c'est parce qu'il est seul, et le seul, que le berger fait l'unité des brebis, en « soumettant les peuples » à son unique volonté ; le pâtre souverain fait

45

que « les hommes loyaux marchent tous d'un seul pas » . Et l'action instantanée : c'est sa voix, son geste qui font naître, à chaque instant,

46

de la multiplicité, le troupeau : « Je sifflerai et je les rassemblerai . » Lui absent, les bêtes n’ont plus qu’à se disperser. À la différence du fondateur d’empire ou du législateur, il ne laisse pas son œuvre derrière lui.

2. *Guider*. Le propre du berger n’est pas de fixer les limites d’une patrie, ni de conquérir des terres nouvelles. Sa résidence, c’est son parcours ; il traverse la prairie, mène aux sources, il fait sa route dans le désert. Amon, le dieu pasteur des peuples d’Égypte, « conduisait les gens sur tous les chemins », il « guidait le roi en tout temps dans

47

chacune de ses excellentes entreprises » . Le berger est le maître des transhumances. Quand ils exercent leur pouvoir, les autres, pour la plupart, se tiennent « au-dessus » ; lui, il marche « en avant » : « Ô

48

Dieu, quand tu sortais à la tête de ton peuple… . » Ce qui renvoie à plusieurs différences essentielles : son pouvoir n’a pas sa raison d’être là où il se trouve ; il est finalisé par un ailleurs et un plus tard. Pouvoir qui a la forme d’une *mission*. Il ne consiste pas à poser la loi une fois pour toutes, mais à fixer le but et à choisir à chaque instant, selon les circonstances, le chemin le meilleur. Un pouvoir qui *indique*. Enfin

plutôt que de plier les peuples à sa volonté propre, le pasteur leur montre la voie où lui-même s'engage ; il donne l'exemple et les dirige moins par une puissance qui fait trembler que par une certaine force singulière, et un peu mystérieuse. Un pouvoir qui *entraîne*.

3. *Nourrir*. « Compagnon éclatant qui participe au pastorat de Dieu,

49

qui prend soin du pays et le nourrit, berger d'abondance . » Le pasteur n'est pas celui qui lève le tribut, ou accumule les trésors. Son rôle est de rendre prospères les bêtes en leur donnant largement de quoi boire et manger. Il fait vivre, non pas au sens large où les bons gouvernements enrichissent l'État, mais au sens précis où il assure, tête par tête, l'entretien de tous : « À cause de ta bouche bienfaisante, ô

50

mon pasteur, tous les gens se tendent anxieusement vers toi . » Il est principe nourricier. Les sophistes, et Thrasymaque avec eux, se trompaient, lorsqu'ils croyaient que le pouvoir du berger était, comme un autre, égoïste, n'ayant en vue « nuit et jour » que d'utiliser les bêtes à son profit — bonne chère ou marché intéressant ; « ce qu'ils se figuraient là n'était pas un pâtre », celui-ci ne doit avoir d'autre souci

51

que de procurer au troupeau la meilleure des conditions possible .

Malédiction aussi des rois d'Israël qui n'ont pas songé d'abord et seulement à leur peuple : « Malheur aux pâtres qui se paissent eux-

52

mêmes. N'est-ce pas le troupeau que les bergers doivent paître ? » La relation du pasteur à ses brebis a donc trois caractères : par l'objectif cherché, elle doit être productrice d'abondance — ou du moins de vie ou de survie ; par sa forme elle est de l'ordre du zèle, de l'application,

53

éventuellement du souci et de la peine ; enfin, son effet est dans une sorte d'identification globale entre l'embonpoint des troupeaux auxquels on n'ôte rien et la richesse d'un pasteur qui ne songe qu'à eux. Le pouvoir sur… semble se retourner en une attention à… qui

54

justifie et finit par envelopper tous ses effets d'autorité .

4. *Veiller*. L'attention du berger s'étend sur tous ; mais son art est de jeter sur chacun un regard particulier. Là où le roi ne verrait que des sujets indifféremment soumis, le magistrat des citoyens égaux, le cratisme pastoral essaie de ressaisir l'individualité de chacun. Ce qui veut dire d'abord qu'il lui faut tenir compte autant qu'il est possible de la moindre des différences : le pasteur des hommes ne devra jamais oublier qu'« entre eux comme entre les actes, il y a des dissemblances,

outre qu’aucune chose humaine pour ainsi dire ne reste stable ». Ce qui veut dire aussi que la loi, comme impératif général imposé de la même façon à tous, n’est certainement pas pour le berger des multitudes « le procédé de gouvernement le plus correct ». Ce qui veut dire enfin qu’il ne saurait jouer son rôle de berger qu’en venant auprès de chaque brebis ; tenant compte de son âge, de sa nature, de sa force et de sa faiblesse, de son caractère et de ses besoins, il faut qu’il

[55]

« prescrive avec exactitude ce qui lui convient », à elle et à elle seule . C’est là sans doute un des traits les plus caractéristiques de la modalité pastorale du pouvoir : il a la charge du troupeau tout entier, mais il doit moduler les soins à donner sur chacune des têtes qui le composent. Pouvoir sur des multiplicités qu’il unifie et en même temps pouvoir de décomposition qui individualise. *Omnes et singulatim*, selon une formule qui restera longtemps, ce qu’on pourrait appeler le « paradoxe du berger », le défi majeur que doit relever sans cesse la pastorale du pouvoir.

5. *Sauver*. La tâche ultime du berger, c’est de ramener le troupeau sain et sauf. Le salut en ce cas comporte quatre tâches essentielles : faire échapper le troupeau aux dangers qui le menacent là où il est, et qui le forcent à aller chercher refuge ailleurs, donc fixer le départ

opportun, éveiller les bêtes endormies, en somme *appeler* — « je vous ferai sortir du milieu des peuples, je vous rassemblerai hors des autres [56] pays » . Détourner les ennemis qui peuvent se présenter en chemin, [57] les tenir à distance comme le font les chiens de garde, *défendre* . Savoir éviter les périls de la route, les fatigues, la famine et les maladies, [58] panser les blessures et soutenir les plus faibles, en somme *soigner* ; enfin, en retrouvant le bon chemin, assurer le retour de toutes les bêtes au bercail, les *ramener*. Le bon pasteur doit sauver tout le monde, mais aussi la moindre des brebis qui serait en danger. C'est là que le paradoxe du berger devient épreuve décisive. Car il y a des cas où, pour sauver la totalité du troupeau, il faut en exclure l'animal dont la maladie risque d'infester tous les autres — il faut « faire une sélection entre les éléments qui sont sains et ceux qui ne le sont pas, ceux qui sont de bonne race et ceux qui ne sont pas de bonne race », donner son soin aux uns et renvoyer les autres, ne conserver que « ce qu'il y a [59] de sain et de non contaminé » . Mais il y a le cas inverse, et c'est peut-être là que la singularité du pouvoir pastoral se distingue le mieux du

rôle du magistrat ou de l’habile souverain : ceux-ci savent qu’il faut toujours sauver la ville, l’État, l’empire, dût tel ou tel périr pour le salut de tous. Le berger, lui, est prêt, pour un seul qui est menacé, à faire un instant comme si le reste n’existait pas. Pour le berger, chacune de ses brebis est sans prix, sa valeur n’est jamais relative. Moïse, du temps qu’il était pâtre de Jéthro, avait perdu un de ses agneaux, était parti à sa recherche, l’avait retrouvé près d’une source (« je ne savais pas que c’était parce que tu avais soif que tu avais pris la fuite ; tu dois être fatigué ») ; il l’avait ramené sur ses épaules et Yahweh, en voyant cela, avait dit : « Puisque tu as pitié du troupeau d’un homme, tu seras le

[60]

berger de mon troupeau, le berger d’Israël . » Entre le salut de tous et le salut de chacun, impératifs absolus l’un et l’autre, le pouvoir pastoral multiplie d’inconciliables obligations.

6. *Rendre compte*. L’imminence de la famine et de la mort, la nécessité d’une protection incessante, le soin du salut dominent les rapports des brebis et du berger ; ils excluent que celui-ci soit jamais innocent des malheurs qui leur arrivent ; la moindre de ses fautes — négligence, avidité, égoïsme, rigueur excessive — risque de conduire les bêtes à leur perte : « Si je forçais leur marche un seul jour, le

[61]

troupeau périrait . » Faute que le berger paiera lui-même immédiatement, car s’il égare le troupeau, c’est lui-même qu’il perdra ; et il aura faim à son tour, s’il le réduit à la famine : « les bergers se sont abrutis,… c’est pourquoi ils n’ont pas réussi et tous ceux de leur

[62]

pâturage ont été dissipés » . Mais il aura aussi à rendre compte de ses fautes à celui qui lui a remis ses bêtes pour qu’il les conduise. Ambivalence du pouvoir pastoral : il est total, il a à veiller sur toutes choses et jusque dans le détail ; le berger prend en charge tout ce qui concerne le troupeau, il est sans partage tant qu’il s’exerce, sa seule limite et sa seule loi étant le bien des bêtes elles-mêmes. Mais vient le moment où il faut rendre compte de tout. Le pastorat est un pouvoir qui naît le matin et meurt avec le soir : un pouvoir de « transit » non seulement par son objet, mais aussi par la forme selon laquelle il se délègue et se restitue. Le berger ne reçoit le troupeau que pour le rendre. Même s’il est roi, il n’en a la charge que parce qu’il a été choisi : « Tu m’as pris du milieu des montagnes, tu m’as appelé à être

[63]

le berger des hommes, tu m’as confié le sceptre de la justice . » De ses fautes, on lui demandera compte, et s’il a perdu le troupeau, il en sera puni. Yahweh demandera : « Où donc est le troupeau qui t’avait été

[64]

confié, le petit bétail qui t’avait été confié ? » Et voyant que les bergers ont failli, il leur dira : « Vous avez dispersé et chassé mes brebis, vous ne vous êtes pas occupés d’elles, eh bien je vais m’occuper de vous [65] à cause de la méchanceté de vos actions . » Le pouvoir du pasteur est pris dans un long réseau de responsabilités où les fautes sont liées aussi bien à des sanctions immédiates qu’à des punitions différées ; il est soumis à un « compte » perpétuel — dénombrement des bêtes confiées et rendues, calcul des vivants et des morts, compte des erreurs, des maladresses, des négligences.

J’ai mêlé, je le sais, contre toute méthode, bien des choses disparates : Platon et la Bible, les dieux d’Égypte et les rois d’Assyrie. C’est qu’il s’agissait seulement de montrer qu’en parlant des dieux, des rois, des prophètes, ou même des magistrats comme de bergers à la tête de leur troupeau, on ne célèbre pas seulement leur puissance ou leur bonté par une métaphore familière, on désigne aussi une certaine manière d’exercer le pouvoir. Ou du moins on désigne un ensemble, sans systématicité mais non sans cohérence, de fonctions propres à un certain type d’autorité. Même détachée des contextes religieux politiques dans lesquels elle prenait sa valeur profonde, l’image du

berger avait sa logique.

*

Double événement considérable pour le monde antique : le christianisme est la première religion qui s'y organise comme Église. Et cette Église définit le pouvoir qu'elle exerce sur les fidèles — sur chacun et sur tous — comme un pouvoir pastoral.

Loin que la figure du berger soit dans le christianisme une manière de représenter tel ou tel aspect du pouvoir, elle recouvre au contraire toutes les formes de gouvernement ecclésiastique : toutes se justifient du fait qu'elles ont, à l'exemple du Christ-pasteur et sous sa conduite, à mener le troupeau humain (y compris la moindre des brebis) jusqu'à l'éternel pâturage. Et il ne s'agit pas là d'une simple métaphore, mais de la mise en place d'institutions et de procédures destinées, à travers toute la société, à régler la « conduite » des hommes ; le terme est à entendre dans le sens du mot : manière de les diriger, manière pour eux de se comporter. Le christianisme, comme Église, a instauré un pouvoir général susceptible de « conduire la conduite » des hommes : pouvoir bien différent de ceux que le monde antique pouvait connaître, que ce soit celui du prince sur l'Empire, du magistrat sur la ville, du père sur la « famille », du patron avec sa clientèle, du Maître avec ses serviteurs ou esclaves, du chef d'école avec ses disciples. Et si le

christianisme a pu, d’une manière assez rapide, s’insérer dans l’organisation de la *« romanitas »*, c’est peut-être en partie parce qu’il portait avec lui de telles procédures de pouvoir : assez nouvelles et spécifiques pour n’être pas immédiatement incompatibles avec celles qui existaient déjà, assez efficaces pour répondre à tout un ensemble de besoins récemment apparus. Le pouvoir pastoral est devenu une institution à la fois globale (qui concerne en principe tous les membres de la communauté), spécialisée (puisqu’elle a des objectifs et des méthodes propres) et relativement autonome (même si elle est liée à d’autres institutions avec lesquelles elle interfère ou sur lesquelles elle prend appui).

Il n’est pas question ici de résumer même brièvement le processus de cette institutionnalisation. Mais d’indiquer seulement quelques-unes des modifications que le christianisme a apportées à la thématique antérieure du pastorat : celles qui permettent de comprendre l’importance accordée aux aveux de la chair. C’est-à-dire celles qui tendent à faire du pastorat un gouvernement des hommes par la manifestation de leur vérité individuelle. Elles ont deux aspects principaux que la patristique latine fait apparaître clairement.

1. Le premier concerne la nature et la forme des liens qui attachent le berger au troupeau tout entier et à chacune des brebis.

a. Dans la thématique ancienne du pastorat, le berger doit à son troupeau son zèle, son attention, sa vigilance et ses veilles, son dévouement : rapport de bienfaisance, nécessaire à la survie du troupeau. Dans le christianisme, c'est la vie même du pasteur qui doit pouvoir être offerte au troupeau et pour le troupeau : il le défend contre les loups, il donne son existence pour lui ; et c'est par son

[66]

sacrifice que les brebis accèdent à la vie éternelle . Sur le modèle christique, la mort du berger, ou du moins sa mort en ce monde, est la condition du salut du troupeau. Relation sacrificielle où le berger s'échange contre tous et contre chacun, gagnant ainsi son propre

[67]

mérite par le geste qui sauve les autres .

b. La réciprocité entre le berger et le troupeau obéissait avant le christianisme à un principe de causalité globale : embonpoint du troupeau, richesse du berger ; misère du bétail, pauvreté de son maître. Dans la forme chrétienne du pastorat, la réciprocité n'est plus simplement de l'ordre de la causalité, mais de l'identification ; et elle s'établit de plus point par point ; chaque souffrance de chaque brebis, c'est une douleur qu'éprouve le berger ; ses progrès, c'est son perfectionnement à lui. La compassion du pasteur est une identité

immédiate : il éprouve « au fond du cœur, l'infirmité des âmes

faibles » ; il se réjouit de « l'avancement de ses frères comme du sien

68

propre » .

c. Le pasteur chrétien n'a pas seulement à rendre compte de

chaque bête, mais de chaque faute, de chaque chute, de chaque pas.

Au jour redoutable, les péchés des brebis lui seront reprochés à lui-

*1

même, s'il [n']a pu les prévenir par son enseignement, sa vigilance,

sa rigueur ou sa charité. Même ceux qui ont renié, même les *« lapsi »*

pourront faire valoir contre le pasteur qu'ils n'ont pas été soutenus,

69

encouragés, munis d'enseignement et de conseils salutaires .

d. Le péché du pasteur est au centre du rapport qu'il entretient au

troupeau : ses propres fautes entraînent les faux pas des brebis (et

s'aggravent d'autant) ; et les péchés du troupeau s'accumulent dans sa

culpabilité. Importance par conséquent pour le pasteur d'être aussi pur

et parfait que possible : « Étant obligé par sa charge d'ôter du cœur des

autres ce qu'ils peuvent avoir d'impur, il ne doit avoir aucune impureté

70

dans son propre cœur . » Mais importance aussi pour ne pas tomber

dans le péché d’orgueil, et dans l’aveuglement de connaître ses propres faiblesses, de ne se prêter aucune supériorité et même de garder

71

toujours à l’esprit ses propres imperfections : serviteur de tous, pécheur parmi les autres, et même plus gravement que les autres puisqu’il a à reconnaître ses faiblesses dans les péchés du troupeau.

e. Ce qui fait que d’être désigné, le pasteur ne doit tirer nulle fierté,

72

nulle raison d’exercer une domination *(potestas)*. À l’exemple de saint Grégoire, il doit trembler quand il se voit chargé de la conduite des âmes, appréhension qu’il ne doit jamais perdre s’il veut conjurer « l’orgueil, les pensées illicites, les pensées importunes et iniques ». Et ce serait pourtant pécher que de se dérober à ce devoir et de laisser les

73

brebis sans berger .

Entre le pasteur chrétien et son troupeau, l’économie propre au péché et au salut, la contagion et la multiplication des fautes, l’échange des sacrifices, la vigilance sur soi-même qu’il ne faut jamais séparer de la sollicitude sur les autres établissent des liens beaucoup plus nombreux, complexes et solides qu’ils n’étaient dans la thématique ancienne du berger. Et surtout l’individualité du lien y joue un rôle

essentiel : à cause de la communication directe qui s’établit entre chaque acte de chaque fidèle et le mérite du pasteur, et par la problématisation du pasteur lui-même qui n’est plus par quelque droit de nature ou d’institution le « bon » pasteur, mais comme tous les autres un pécheur dont chaque brebis doit redouter les fautes.

2. Le christianisme demande au pasteur une forme de savoir qui déborde largement l’habileté ou l’expérience que la tradition prêtait aux bergers des hommes. Au cœur de l’activité pastorale, l’Église a inscrit un impératif de vérité, ou plutôt un ensemble d’impératifs.

Impératif de rigueur doctrinale. À défaut de connaître lui-même la vérité, et de lui être inconditionnellement attaché, le pasteur conduira le troupeau à sa perte : « Il ne peut se faire que les prêtres, étant les premiers guides, perdent les lumières de la science sans que ceux qui les suivent demeurent courbés sous le poids du péché qui les

[74]

accable . » Et sans cesse il doit veiller à ce que les membres de la communauté restent liés à cette vérité et par elle ; car c’est le vrai qui les unit, l’erreur qui les sépare, les dispersant loin du chemin, et rendant finalement nécessaire leur exclusion ; au pasteur de ramener les « brebis bêlantes et errantes », que les hérésies et l’esprit de secte

[75]

tendront à séparer .

Impératif d’enseignement. Berger du vrai, le pasteur doit fournir à tous la nourriture spirituelle sous la forme de la bonne doctrine. « *Episcopi proprium munus docere* », disait saint Ambroise au tout début du *De officiis ministrorum*. Mais cet enseignement est plus complexe qu’une simple leçon. D’abord parce que le pasteur dont la science n’est jamais

76

toute faite doit apprendre en enseignant : la vérité se révèle pour lui dans le zèle et la charité de sa parole. Et puis il ne saurait s’agir de communiquer la seule doctrine : ce qu’il enseigne doit apparaître et s’imposer dans sa vie, dans sa conduite, dans sa vertu ; il doit être

77

comme un visage vivant de la vérité qu’il prêche . Enfin, il ne peut pas enseigner tout le monde de la même façon : les esprits des auditeurs sont comme les cordes d’une cithare, tendus différemment : on ne peut les toucher de la même façon ; fréquemment sont nuisibles à certains des procédés qui profitent à d’autres : on ne peut instruire les hommes comme les femmes, les riches comme les pauvres, les gais

78

comme les tristes .

Impératif de la connaissance des individus. Celui qui guide la

communauté doit donc connaître chacun, et chacun doit pouvoir se confier à lui : lorsqu’ils sont attaqués par la tentation, les faibles ont à chercher un asile dans le sein de leur pasteur, « comme les enfants

[79]

dans le sein de leur mère »

. Mais il faut aussi que le pasteur

découvre, fût-ce en dépit d’eux-mêmes, ce qu’ils dissimulent ou se dissimulent à eux-mêmes. Selon la parole d’Ézéchiel, percer la

80

muraille, et ouvrir les portes cachées : c’est-à-dire « examiner la conduite extérieure » des pécheurs afin de « découvrir par elle ce qu’ils

81

cachent dans leur cœur de plus criminel et de plus détestable » .

L’extorsion des vérités volontairement ou involontairement cachées fait partie des rapports du pasteur à ses ouailles.

Impératif de prudence. Aussi attaché qu’il soit aux choses célestes, le pasteur ne doit rien ignorer ou négliger des réalités : il doit « s’appliquer toujours à examiner toutes choses, à faire un discernement juste et exact du bien et du mal, savoir étudier les temps, les lieux, les manières et les personnes, lorsqu’il s’agit de dire ou de

82

faire quelque chose » . Il doit [s’appliquer] à ne pas jeter ses paroles

83

84

« à la volée » , à n’être ni trop indulgent ni trop sévère , à ne pas faire, lorsqu’il punit, comme ces bûcherons maladroits à qui la cognée

85

échappe, allant frapper leurs compagnons . Sans rien perdre de sa fidélité à la pure doctrine, sans « se détacher de la contemplation des choses les plus hautes », il faut que le pasteur n’oublie pas « les nécessités du prochain » et « condescende aux besoins matériels de ses

86

frères » .

Le pastorat est donc un lien de formation et de transmission de vérité. Le savoir-faire du berger — cette familiarité avec les choses, où se mêlaient anticipation et vigilance — devient dans l’Église chrétienne un savoir beaucoup plus précis et complexe, avec règles et méthodes ; c’est que, dans le rapport du pasteur aux brebis, la vérité est devenue un opérateur décisif, sous la double forme d’une conformité doctrinale qu’il faut connaître et faire connaître, et des secrets individuels qu’il faut découvrir, qu’il s’agit éventuellement de châtier et de corriger, dont il faut en tout cas tenir compte.

1. Le jeu d'opposition et complémentarité entre exomologèse et *exagoreusis* apparaît clairement dans ces mouvements de Pénitents qui ont été si importants surtout dans le midi de l'Europe à partir du XIVe siècle (cf. I. MAGLI, *Gli uomini della penitenzia*, Bologne, 1967). Les manifestations pénitentielles ostentatoires s'y combinaient avec une pratique intensive de la confession orale et de la direction. De même chez les pénitents français à la fin du XVIe siècle, et dans différents mouvements de la Contre-Réforme où se développaient simultanément des techniques de direction et des manifestations ascétiques.

2. [FAUSTE DE RIEZ, *Discours aux moines sur la pénitence* (P. L., t. 58, col. 875-876), cité *in* C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, p. 131.]

3. J. CASSIEN, *Conférences*, XVIII, 15. Noter l'expression *« locum paenitentiae suppliciter postulavit »* pour dire que Pafnutius a demandé la pénitence. C'est la forme traditionnelle pour solliciter le statut, la place de pénitent.

4. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 16.

5. Dans la version latine que SAINT JÉRÔME donne des règles de Pacôme, on

trouve aussi les expressions *« aget paenitentiam publice in collecta, stabitque in vescendi loco »*, *Praecepta et Instituta*, VI, *in* DOM A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932.

6. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 16.

7. Il semble cependant que le monachisme syrien ait insisté sur l'aspect pénitentiel de la vie monastique (cf. A. VOÖBUS, [*History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain, 1958]).

8. C'est à ces actes pénitentiels que CASSIEN se réfère lorsqu'il écrit : *« Dum ergo agimus paenitentiam, et adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur »* (*Conférences*, XX, 7) [« Tout le temps, donc, que dure la pénitence et que nous sentons le remords de nos actes vicieux », trad. Dom E. Pichery].

9. *Ibid.* , XX, 5 (« elle consiste à ne plus commettre dorénavant les péchés dont nous avons du repentir ou dont notre conscience éprouve le remords »).

10. *Ibid.*

11. *Ibid.* , XX, 7.

12. J. CASSIEN, *Institutions*, IV, 20.

13. SAINT JÉRÔME, lettre 107, 19.

14. *Règle* de SAINT BENOÎT, XXIV, XLIV, XLVI ; cf. *Règle du Maître*, XIV.

15. *« Corripienda sunt secretius quae peccantur secretius »*, sAINT AUGUSTIN, sermon 72 (P. L., t. 38, col. 11).

16. SAINT LÉON, lettre 168.

17. *Ibid.*

18. POMÈRE, *De vita contemplativa*, II, 7 (P. L., t. 59, col. 451-452).

19. Exposant les trois formes de pénitence — celle qui précède le baptême, celle qui doit caractériser la vie tout entière, et celle qui doit répondre à des fautes graves, SAINT AUGUSTIN, dans le sermon 351 (7), dit [de la dernière] qu'elle doit avoir lieu *« pro illis peccatis* […] *quae legis decalogus continent »* [trad. : « pour les péchés compris dans le Décalogue »]. Dans le sermon 352 (8), parlant encore de cette troisième forme de pénitence, il dit qu'elle concerne les blessures graves : « Peut-être est-ce un adultère, un meurtre, un sacrilège ; en tout cas, c'est une matière grave et une blessure dangereuse, mortelle, mettant le salut en péril. »

20. Cf. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule*, Paris, 1952, p. 91. Cette liste des péchés mortels ne doit évidemment pas être confondue avec les péchés capitaux qui relèvent d'un autre type d'analyse, puisqu'il s'agit de définir la racine, « l'esprit » qui peut conduire au péché. Cette définition de huit « esprits mauvais » a d'abord été de tradition monastique. On la trouve chez Évagre et Cassien. Cf. A. GUILLAUMONT, « Introduction » au *Traité pratique* [d'ÉVAGRE LE PONTIQUE].

21. SAINT CYPRIEN, *De lapsis*, XXVIII (P. L., t. 4, col. 488). Noter cependant

que même pour les fautes légères saint Cyprien semble indiquer qu'on doit prendre pour un temps un statut de pénitent, selon le rituel canonique (lettres XVI, 2, et XVII, 2).

22. POMÈRE, *De vita contemplativa*, II, 1.

23. SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 351.

24. GRÉGOIRE LE GRAND se réfère ici à un texte d'Ézéchiel qui sera souvent cité par la suite à propos de la direction de conscience et des méthodes d'examen : « je fis un trou dans la muraille et il m'apparut une porte » (8, 8).

25. GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre I, chap. 9.

26. Ainsi SAINT CYPRIEN, lettres VIII, XXX, XLIII. Ou encore, à propos de la réintégration des relapses : « Examiner la conduite, les œuvres et les mérites de chacun ; faire entrer en ligne de compte la nature et la qualité des fautes… Régler sur un examen religieusement attentif l'octroi des demandes qui nous sont adressées » (lettre XV).

27. SAINT AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, 1.

28. [GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours II*, 16.]

29. GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre I, chap. 1.

30. H. FRANKFORT, *La Royauté et les Dieux*, Paris, 1951, p. 161.

31. [Manuscrit : « mandants ».]

32. C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres, 1948.

33. Exode, 15, 13.

34. PH. DE ROBERT estime que David a bénéficié de la titulature pastorale ; les autres rois n'étaient appelés pasteurs que collectivement et pour les désigner comme « mauvais bergers » (*Les Bergers d'Israël*, Genève, 1968, p. 44-47).

35. Psaume 77, 21 [le Psaume dit « ton » et non « mon peuple »].

36. Le fait est d'autant plus frappant chez Isocrate que la description du bon magistrat dans l' *Aréopagitique* lui prête plusieurs fonctions et vertus qui ailleurs appartiennent à la thématique du berger.

37. La première opinion est celle de Grube, dans son édition des *Fragments* d'Archytas. La seconde est celle d'A. DELATTE dans son *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris et Liège, 1922. Les textes du Pseudo-Archytas cités par Stobée rapprochent *nomos* et *nomeus* et appellent Zeus *Nomios*.

38. PLATON, *La République*, livre I, 343-345.

39. PLATON, *Les Lois*, livre X : les bergers sont opposés aux « bêtes de proie », mais distincts des maîtres.

40. PLATON, *Le Politique*, 271e.

41. PHILON D'ALEXANDRIE, *De agricultura*, 50.

42. DION CHRYSOSTOME, *Discours*, I.

43. Philon d'Alexandrie rapporte que, pour Caligula, « les pasteurs d'animaux n'étant pas eux-mêmes bœufs, chèvres, ni moutons », lui-même,

pasteur de l'espèce humaine, devait bien appartenir à une autre espèce encore supérieure, c'est-à-dire divine et non humaine (cité par P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque*, Paris, 1976, p. 738). Sur la métaphore du prince qui n'est pas un bouvier, mais un taureau au milieu du troupeau, cf. DION CHRYSOSTOME, *Discours*, II.

44. Jérémie, 31, 10.

45. C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, p. 39.

46. Zacharie, 10, 8.

47. *In* S. MORENZ, *La Religion des Égyptiens*, Paris, 1962, p. 94.

48. Psaumes, 68, 8.

49. R. LABAT, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 352.

50. Cité *ibid*., p. 232.

51. PLATON, *La République*, livre I. Cf. *Critias*, 109b : dans l'Atlantide, les dieux, comme des bergers, étaient les « nourrisseurs » du bétail humain.

52. Ézéchiel, 34, 2.

53. « Ô Rê, qui veilles quand tous les hommes dorment et cherches ce qui est bienfaisant pour ton bétail ». Hymne égyptien, cité par S. MORENZ , *La Religion des Égyptiens*, p. 224.

54. DION DE PRUSE parlant du souverain-pasteur dit qu'il n'agit pas pour lui-même, mais pour le bien des hommes, qu'il n'a pas part aux richesses et aux

plaisirs, mais à l’ *epimeleia* et aux *phrontides*, *Discours*, I.

55. PLATON, *Le Politique*, 294a-295c.

56. Ézéchiel, 20, 34.

57. Sur le berger qui monte la garde avec ses chiens, cf. PLATON, *La République*, III, 416a et IV, 440d.

58. Grâce au berger, les bêtes ne sont ni affamées ni assoiffées, « le soleil et la chaleur ne les atteignent pas », [Ésaïe, 49, 10].

59. PLATON, *Les Lois*, 735a-736c.

60. Commentaire rabbinique de l’Exode, cité par PH. DE ROBERT, *Les Bergers d’Israël*, p. 47.

61. Genèse, 33, 13.

62. Jérémie, 10, 21.

63. Prière d’Assurbanipal II à la déesse Ishtar, citée par PH. DE ROBERT, *loc. cit.*, p. 14.

64. Jérémie, 13, 20.

65. Jérémie, 23, 2.

66. Évangile de saint Jean, 10, 11-18.

67. SAINT JÉRÔME, lettre 58 : *« Aliorum salutem fac lucrum animae tuae »*.

68. GRÉGOIRE LE GRAND , *Le Pastoral*, livre I, chap. 49. Cf. aussi livre II, chap. 2 : « regarder comme son propre bien et son propre avantage le bien et l’avantage du prochain ».

69. SAINT CYPRIEN, lettre XLIII, cf. aussi lettre VIII.

*1. [Manuscrit : « s'il a pu ».]

70. GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre II, chap. 2.

71. SAINT AMBROISE, *De officiis ministrorum*, livre II, chap. 24. Heureusement

Dieu laisse toujours quelques imperfections chez les justes « afin qu'au milieu de l'éclat des vertus qui leur rendent l'admiration de tout le monde, l'ennui que leur causent ses imperfections les tienne dans l'abaissement ».

72. *Ibid.* Ambroise se réfère ici à la première Épître de saint Pierre, 5, 3.

73. GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre II, chap. 2 ; et livre I, chap. 6 : « Ceux que leur humilité porte à fuir la conduite des âmes ne sont vraiment humbles que lorsqu'ils ne résistent pas opiniâtrement à l'ordre de la Providence qui les y engage. »

74. GRÉGOIRE LE GRAND, *ibid.*, livre I, chap. 10.

75. SAINT CYPRIEN, lettre XLV ; cf. aussi la lettre de DENYS, évêque de Lydda : « ramener à son vrai pasteur le genre humain enchaîné par de multiples erreurs, le troupeau du Christ qui était dispersé » (in *Lettres de saint Jérôme*, t. IV, p. 159, lettre 94).

76. SAINT AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, 1.

77. Ceux qui ne pratiquent pas ce qu'ils enseignent « détruisent par leurs mœurs corrompues ce qu'ils s'efforcent d'établir par leurs paroles » ; ils sont

comme des pasteurs qui boivent une même eau claire, mais la corrompent par leurs pieds souillés et ne laissent aux brebis qu'une eau boueuse, SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre I, chap. 2.

78. Saint Grégoire établit ainsi dans *Le Pastoral* trente-six distinctions dont il faut tenir compte pour bien instruire les fidèles.

79. [*Ibid*., livre I, chap. 4.]

80. Ézéchiel, 8, 8.

81. GRÉGOIRE LE GRAND , *Le Pastoral*, livre II, chap. 9.

82. *Ibid*., livre II, chap. 1.

83. SAINT AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, 1.

84. *Ibid*., II, 24.

85. GRÉGOIRE LE GRAND, *Le Pastoral*, livre II, chap. 9.

86. *Ibid*., livre II, chap. 1 ; livre II, chap. 5.

Annexe 3

« Énonce ta faute afin de détruire ta faute », dit saint Jean Chrysostome, dans la seconde des *Homélies* sur la pénitence.

Et il rappelle que Dieu, après le crime, a interrogé Caïn. Non qu'il ait eu besoin de sa réponse pour savoir ce que clamait déjà sur la terre la voix du sang. Il voulait seulement que le meurtrier dise : oui, j'ai tué.

1

Il lui demandait au moins de reconnaître : *homôs homologeis tauta* . Et

c’est parce que Caïn refuse de reconnaître, c’est parce qu’il affirme « ne pas savoir » que Dieu va le punir. Deux expressions employées par saint Jean Chrysostome méritent d’être retenues. Parce que Caïn n’a pas été le premier à dire sa faute, Dieu refuse non pas directement de lui pardonner son acte, mais de « l’accueillir à la *metanoia* » : c’est dire que l’absence d’aveu retire à Caïn la possibilité même de se repentir, de se convertir, de se détourner (ou d’être détourné) du crime commis ; il fallait dire le crime pour s’en détacher. En outre, et par voie de conséquence, ce que Dieu va châtier, c’est moins le meurtre lui-
[2]
même que l’impudence de Caïn . Terme important que celui d’ *anaideia* : il se rapporte à la témérité du mensonge manifeste ; à l’absence de repentir à propos du crime commis ; à la contradiction qui fait que Caïn a honte d’avouer ce qu’il n’a pas eu honte de faire ; à l’affront enfin fait à Dieu qui offrait au criminel la possibilité d’être
[3]
pardonné . L’impudeur du non-aveu déplace ainsi le crime contre Abel vers une offense à Dieu ; en tout cas la faute contre la vérité qui était due à Dieu recouvre la faute contre le sang qui liait au frère.

Or en quoi consiste le châtiment de cette impudence ? La loi du sang réclamait, sans doute, la mort du coupable. Mais Caïn, et ce sera

justement sa punition, va rester en vie. Son châtiment sera d'être sur la terre la loi incarnée — *nomos empsukhos* : il aura à marcher à travers le monde comme une « loi vivante », une « stèle en marche » scellée sur son propre silence, mais qui fait retentir, « plus éclatante qu'une trompette », le mugissement de la voix. *Phônê* : le mot est significatif. Il est le même que celui utilisé pour désigner la voix du sang d'Abel séchant sur les sillons : puisqu'il n'y a pas eu d'aveu pour le faire taire, c'est encore ce cri qui se fait entendre dans le châtiment de Caïn. Mais avec ce cri du sang, la voix, la *phônê* qui retentit dans la bouche de Caïn présente deux différences. Elle ne demande pas la mort contre la mort ; elle dit au contraire à tout homme en ce monde : ne fais pas ce que j'ai fait. Et de plus, cette voix n'est pas celle du sang répandu et du cadavre abandonné ; c'est une voix qui fait corps maintenant avec Caïn. Pour s'être dérobé à l'aveu qui l'aurait suspendue, il est devenu lui-même la loi qui ne se tait pas : celui qui le tuerait serait maudit sept fois. Caïn a été saisi par la loi ; il ne peut pas se détacher d'elle ; il parcourra le monde en gémissant — *stenôn* —, faisant ainsi retentir indéfiniment le cri de la loi, qu'aucun discours d'aveu *(homologia)* n'est venu interrompre[4] .

À Caïn qui se tait, la tradition patristique oppose souvent deux

autres personnages, Ève et David, qui tous deux ont reconnu leur faute. Dans la même seconde *Homélie* sur la pénitence, saint Jean Chrysostome évoque, après le silence de Caïn, les aveux de David. En fait il dresse, autour de chacune des deux figures, deux cycles de la vérité et de la faute qui s'opposent terme à terme. Caïn connaissait sa faute ; David, prétend Chrysostome, ne connaissait pas la sienne ; et pour établir ce fait, que rien du texte biblique ne justifie, il évoque une conception « philosophique » de la passion : l'âme doit mener le corps comme l'âme conduit le char ; si elle est éblouie par quelque passion, ou si elle s'enivre, ou même si seulement elle fléchit dans son attention, elle ne sait plus où elle va, et le char bascule dans la boue. Il en fut ainsi de David qui, enivré de passion, ne sut pas qu'il était en train de pécher. Autre différence : c'est Dieu qui se présente à Caïn, Dieu tout-puissant et à qui rien n'échappe ; c'est seulement Nathan qui se présente à David. Nathan est un prophète comme David, il n'a sur lui nulle prééminence. On dirait un médecin qui veut en soigner un autre ; et David aurait très bien pu, estime Chrysostome, le repousser en lui disant : « Qui es-tu ? Qui t'a envoyé… ? Quelle audace te pousse… ? » Nulle autorité en tout cas, nulle coercition n'a pu pousser David à parler malgré lui. Mieux : Caïn avait à répondre à la question qui déjà désignait son crime : où est Abel ? David, lui, s'entend

proposer une fable : un riche pour épargner son propre troupeau tue la brebis d'un pauvre qui n'avait que ce bien. La fable, comme on le voit d'après Chrysostome, avait deux fonctions : épreuve pour le jugement du roi, apologue à déchiffrer pour l'identification du coupable. À l'épreuve, David répond en rendant lui-même la sentence : « L'homme qui a fait cela mérite la mort. » Quant à l'énigme, c'est bien Nathan qui la résout : c'est toi l'homme qui a fait cela ; mais David aussitôt accepte la désignation et vient occuper de lui-même par l'aveu la place que Nathan lui assigne : « J'ai péché contre l'Éternel. » En ses deux réponses, à l'épreuve et à l'énigme, David s'oppose à Caïn ; celui-ci avait nié la loi qui l'unissait [à son frère] (je n'en suis pas le gardien) ; et quand il avait fini par reconnaître la grandeur de son crime et demandé lui-même la sentence de mort, ce n'était pas au bon moment — *en kairô* —, c'était après coup, une fois que l'avait dénoncé la voix du sang. David, lui, avait commencé par dire la loi, rendre la sentence, et se condamner lui-même sans encore le savoir ; puis, une fois la vérité découverte, il s'était placé de lui-même sous le coup de la sentence qu'il venait de prononcer. Ainsi fait « au bon moment », l'aveu de David apparaît avec ses deux faces, celle de la sentence formulée et acceptée, celle de la faute reconnue, et avec d'autant plus de mérite qu'il ne s'agit pas de détourner la sévérité d'une sentence

que par avance on a soi-même décidée. Ainsi analysé à travers l’adultère de David, ou plutôt la version soigneusement modifiée qu’en donne saint Jean Chrysostome, l’aveu apparaît comme n’étant pas seulement la reconnaissance qu’on a commis une faute, mais

5

l’adhésion profonde à la sentence qui la condamne . Selon une thématique essentielle à la pénitence chrétienne, le pécheur qui avoue comme David est à la fois son propre accusateur et son propre juge : « Tu as eu la grandeur d’âme d’avouer ta faute… Tu as formulé ta propre sentence. » Si le pardon répond immédiatement à l’aveu, c’est parce que celui-ci n’est pas simplement l’énoncé exact des faits, c’est aussi parce qu’il reprend à son compte les éléments constituants d’une procédure judiciaire. Le dire-vrai, la « véridiction », prend ses effets de rémission dans un rapport à une juridiction — rapport qui déplace dans le sujet qui est coupable et qui parle l’instance qui accuse et celle qui juge.

Ève est l’autre figure que régulièrement on oppose à Caïn. Dans la

e

XVII *Homélie* sur la Genèse (5), Chrysostome fait d’Ève et d’Adam des pécheurs qui avouent. Cet aveu a deux formes. Une forme verbale lorsque Adam puis Ève, après avoir un moment essayé de se cacher,

répondent à Dieu qui les appelle et reconnaissent qu'en effet ils ont mangé le fruit défendu (Chrysostome fait remarquer que, si Dieu a demandé à l'homme : As-tu mangé ? Et à la femme : Pourquoi as-tu mangé ? si donc il a sollicité d'eux des aveux, en revanche au serpent, dont le péché est irrémissible, il ne tend pas cette planche de salut, et il dit seulement : Puisque tu as fait cela, tu seras maudit). Mais cet aveu verbal était précédé d'un autre, qui ne passait pas par les mots, mais à la fois par la conscience et par le geste. Aussitôt ont-ils mangé le fruit qu'Adam et Ève se sentent nus, qu'ils ont honte et qu'ils cherchent à se couvrir. Cette interprétation de la honte comme une forme d'aveu est importante et elle éclaire ce qu'il décrit être, dans la XIXe *Homélie*, l'impudence, l' *anaideia* de Caïn. En donnant à cette pudeur valeur de confession, Chrysostome veut dire d'abord que l'aveu n'est pas simplement communication à l'autre de ce qu'on sait déjà par soi-même, mais qu'il est avant tout découverte intérieure. Il veut dire aussi que l'aveu est un geste qui à la fois cache et montre, plus précisément qui montre en voulant cacher. Cette volonté de cacher authentifie la conscience qu'on a mal fait, et le geste qui montre manifeste qu'on ne craint pas de révéler à tous cette conscience. Au cœur de l'aveu, il faut donc qu'il y ait ce jeu de la pudeur. Sans honte d'avoir péché et par

conséquence sans désir de le cacher, il n'y aurait pas d'aveu, mais seulement un péché impudent. Mais si cette honte fait qu'on se cache au point de ne pas vouloir avouer, et que, comme Caïn, on nie son propre crime, alors cette honte devient impudence.

Parce que Adam et Ève ont eu cette honte qui n'a pas honte d'avouer, leur faute n'est pas irrémissible. Et si leur faute a entraîné la chute des hommes, leur pudeur, qui découvre en cachant, est comme la première forme de ce qui paraîtra le rachat. En face du serpent et de Caïn qui sont de la race de la malédiction, Adam et Ève, comme David, sont placés sur l'arbre généalogique du salut. Et cela par leur aveu. On voit, dans cette exégèse de Chrysostome, se dégager très clairement cette idée fondamentale sans doute dans le christianisme : que le péché, au moment même où il enfreint la volonté de Dieu ou sa loi, fait contracter une obligation de vérité. Celle-ci a deux aspects : il faut se reconnaître comme l'auteur de l'acte commis et reconnaître que cet acte est mal. C'est à cette obligation de vérité que Caïn s'est dérobé par le « Je ne sais pas » qui ajoutait au crime de sang contre son frère un crime de vérité contre Dieu. C'est à cette obligation qu'Adam, Ève, David se sont soumis, rachetant ainsi par l'obéissance au principe du dire-vrai la désobéissance à la loi. Au cœur de l'économie de la faute, le christianisme a placé le devoir de dire-vrai. Mais les exégèses de saint

Jean Chrysostome, qui ne sont là qu'à titre d'exemple et de première indication, montrent bien que ce devoir de vérité n'a pas simplement un rôle instrumental dans la procédure de pardon : un moyen de l'obtenir, ou d'atténuer la peine. Le crime à peine commis, une dette de vérité est aussitôt contractée envers Dieu. Cette dette est si essentielle, si fondamentale que si on l'acquitte, n'importe quel péché aussi grave qu'il soit peut être remis ; mais que si on s'y dérobe, non seulement la faute commise demeure, mais on en commet une autre nécessairement plus grave, puisque celle-ci est directement tournée vers Dieu. Il est significatif que saint Ambroise, commentant le même passage de la Genèse (4, 9-15) que saint Jean Chrysostome, affirme comme lui que Dieu a puni en Caïn plutôt celui qui n'a pas dit la vérité que celui qui a tué son frère. *« Non tam majori crimine parricidii quam*

[**6**]

sacrilegii

. » Là où Chrysostome parlait d'impudence, Ambroise parle de sacrilège. Non point qu'il y ait entre eux une différence de sévérité. L' *anaideia*, chez Chrysostome, désignait l'infraction au rapport de « pudeur » que le péché fait contracter à l'égard de Dieu ; et c'est cette infraction qu'Ambroise, dans le vocabulaire juridique latin, désigne comme *sacrilegium*. Un peu plus tard, saint Augustin donnera au non-

aveu de Caïn une signification en apparence bien différente. Lui aussi souligne que la question posée par Dieu n'est rien de plus qu'une épreuve offerte à Caïn pour qu'éventuellement il puisse s'y sauver ; car Dieu savait bien ce qui avait été fait. Mais en répondant « Je ne sais », Caïn a en quelque sorte donné la première figure du refus juif d'entendre le Sauveur. Caïn rejette l'appel à reconnaître la vérité de son crime ; les juifs rejetteront l'appel à reconnaître la vérité de l'Évangile. L'un dit mensongèrement qu'il ignore ce que crie la voix du sang et que Dieu rappelle. Les autres nient mensongèrement ce que crie le sang du Christ et que l'Écriture avait annoncé. « *Fallax ignoratio*, [7] *falsa negatio* . » Mais en déplaçant ainsi de l'aveu des fautes à la foi en l'Évangile la leçon de Caïn, saint Augustin ne modifie pas en son fond ce que disaient les *Homélies* sur la pénitence ou le *De paradiso*. Il lie fortement et d'un lien explicite ce que Chrysostome et Ambroise, dans le texte en question, laissaient à l'état implicite : à savoir que l'obligation de vérité par rapport aux fautes est profondément apparentée à l'obligation de vérité par rapport à la Révélation. Le dire-vrai et le croire, la véridiction sur soi-même et la foi en la Parole sont ou devraient être indissociables. Le devoir de vérité, comme croyance et comme aveu, est au centre du christianisme. Les deux sens

traditionnels du mot « confession » recouvrent ces deux aspects. La « confession », c'est d'une façon générale la reconnaissance du devoir de vérité.

Je laisserai de côté, bien entendu, le problème dans le christianisme du devoir de vérité compris comme foi, pour ne considérer que le devoir de vérité compris comme aveu et prenant ses effets dans une économie de la faute et du salut. Mais sans cesse, les rapports entre ces deux aspects devront être évoqués. Et cela dans la mesure même où il faudra toujours souligner que le « dire-vrai » de la faute occupe dans le christianisme une place sans doute beaucoup plus importante et y joue en tout cas un rôle beaucoup plus complexe que dans la plupart des religions — et elles sont nombreuses — qui requièrent l'aveu des péchés. À tout le moins, par rapport aux religions grecques et romaines, le christianisme a imposé à ses fidèles une obligation de « dire vrai » sur eux-mêmes infiniment plus impérieuse dans sa forme et plus exigeante dans son contenu.

C'est à travers ces nouvelles règles de « véridiction » qu'il faut essayer de comprendre ce qui s'est dit dans le christianisme à propos de la chair.

1. Le mot ici employé est, comme on le verra, un terme qui a un sens à la

e

fois précis et complexe dans la procédure pénitentielle. Dans la XIX *Homélie* sur la Genèse, 2, la réinterprétation du texte biblique à partir des pratiques pénitentielles est plus explicite encore : Dieu, *hiatros* [médecin], voulait que la faute de Caïn soit effacée *dia tês homologias tou ptaismatos* [par la reconnaissance de la faute].

2. Dieu réprouve l'impudence bien plus encore que le péché.

3. L'élément de la honte et de l'impudeur dans l'acte et dans l'aveu est au

e

centre de l'économie chrétienne de la pénitence. Dans la XIX *Homélie* sur la Genèse, 2, Caïn est caractérisé par [trois] adjectifs : *agnômôn*, *anaisthêtos*, *anaiskhuntos* [ingrat, insensible, impudent] .

e

4. Dans la XIX *Homélie* sur la Genèse, 3, Chrysostome relève que Caïn a fait un aveu précis — *meta akribeias* — lorsqu'il a dit : j'ai cru mon crime trop grand pour être pardonné. Mais cet aveu ne vaut pas, parce qu'il n'a pas été fait à temps — *en kairô*. Ce problème du moment est également important dans la doctrine et la pratique de la pénitence.

5. Dans cette exégèse de Samuel 2, 11, le rôle que Chrysostome prête à l'ignorance de David est capital, puisqu'elle permet de lui faire rendre une sentence d'autant plus « pure », d'autant plus « rigoureuse » et juste qu'il ne

sait pas qu'il est visé par la fable de Nathan et qu'il n'a même pas conscience [d'avoir] commis un péché avec Bethsabée : ce qui fait de son aveu une découverte. Or cette ignorance de la nature de l'acte qu'il a commis est surajoutée au texte biblique par Chrysostome. Faut-il y voir un écho de la tragédie grecque ? Ou plus généralement de la valeur accordée au schéma de celui qui condamne un coupable qui se révélera finalement être lui-même ?

6. [SAINT AMBROISE, *De paradiso*, XIV, 71.]

7. SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XII, 10.

Annexe 4

Mais le problème central n'est pas là. Il est dans la nécessité de penser le possible rapport sexuel d'avant la chute hors de la catégorie de corruption. Celle-ci, en effet, telle qu'elle était utilisée par la plupart des prédécesseurs d'Augustin, établissait entre mort des individus et conjonction des sexes à la fois une communauté d'essence et une causalité réciproque : impur, le rapport sexuel était une forme de corruption, tout comme la mort, puisqu'elle est destruction du corps. L'acte sexuel pouvait donc être pensé comme un des effets de cette corruption qui a frappé les hommes lorsque la mort leur a été imposée à titre de châtiment. Et, inversement, on pouvait considérer qu'en portant l'impureté dans les corps, il en atteignait l'incorruptibilité et les exposait à la destruction. Le remaniement fondamental opéré par

Augustin consiste à défaire cette catégorie globale de la corruption en dissociant, d'une part, le mort de la mortalité et, d'autre part, la conjonction des sexes d'un état corrompu du corps.

Que le premier couple ne serait pas mort s'il n'avait pas péché, c'est ce que montre clairement, selon Augustin, le texte de la Genèse (2, 17) : « Du jour où tu en mangeras [du fruit défendu], tu mourras. » C'est donc après et à cause de la transgression que la mort se produit, mais comme interviendrait une possibilité déjà formée, qui n'aurait pas encore, avant cet événement, trouvé les conditions pour se réaliser. Dans le cas où ce serait la possibilité même de la mort et non sa réalisation qui serait due à la faute, Dieu n'aurait pas parlé d'une succession temporelle, mais d'une implication nécessaire ; il aurait dit « si vous en mangez, vous mourrez ». Il faut donc concevoir que l'homme, au sortir des mains du Créateur, portait en lui la possibilité de la mort : comme un corps absolument sain, et qui n'est atteint d'aucune forme ni de maladie ni de vieillissement, peut être dit mortel. Mais c'est en un sens différent qu'on dit exposé à mourir un corps malade. Tel a été l'état de l'humanité après la chute : « Cette vie, je ne dis pas seulement dès la naissance, mais dès le premier instant de notre conception, est-elle autre chose qu'une sorte de maladie commençante

1

qui fatalement nous mène à la mort ? » Il faut donc distinguer la mortalité et la mort, ou plutôt il faut définir la mortalité d'avant le péché comme condition ontologique de l'homme tel qu'il a été créé. Loin de marquer un défaut, elle était susceptible de marquer sa vertu et sa sagesse, du moment qu'elle restait en suspens à titre de condition générale aussi longtemps qu'il suivait fidèlement la loi de Dieu. Et il faut définir la mortalité d'après le péché, comme le cheminement effectif de la mort tout au long d'une vie dont la faute originelle a fait, pour tous les hommes, une sorte de longue maladie. La mortalité de la condition humaine n'est pas l'effet d'une corruption, même si un jour est venu où tous les hommes, fatalement, sont morts de la corruption [2] de leurs corps .

D'autre part et symétriquement, Augustin dissocie, de la corruption, l'acte sexuel au moins en son principe et sa possibilité originaire. Un passage de *La Cité de Dieu* est sur ce point particulièrement significatif. Par souci de maintenir le principe d'une existence paradisiaque incorrompue, beaucoup d'exégètes niaient toute relation physique entre Adam et Ève avant leur faute. L'humanité d'avant la chute était donc vierge, et la virginité aujourd'hui était donc, *mutatis mutandis*, retour à ce statut d'origine. Or Augustin admet à la

fois la possibilité d’un rapport physique réel et le maintien de la virginité de la femme : « L’époux aurait fécondé l’épouse sans l’aiguillon d’une séduisante passion, dans la sérénité de l’âme et l’intégrité parfaite du corps. Si l’expérience ne peut nous le montrer, ce n’est pas une raison d’en douter ; car ces parties du corps auraient été non pas excitées par une ardeur troublante, mais employées selon les besoins par un pouvoir maître de soi. Ainsi la semence aurait pu être communiquée à l’épouse en lui conservant sa virginité, comme à présent le flux menstruel peut se produire sans nulle atteinte à la virginité. Car c’est par la même voie que l’un est introduit et l’autre [3] rejeté . » Il faudra revenir, plus loin, sur la signification de cet épanchement fécondant qui aurait été absolument volontaire et qui se serait fait sans rupture de l’hymen. Ce qu’il faut souligner ici, c’est que le rapport sexuel se fait sans « corruption » physique. Et par corruption il faut entendre à la fois l’atteinte à l’intégrité corporelle de la femme et la violence d’un mouvement qui emporte involontairement le corps de l’homme.

Tous ces phénomènes qui font échapper le corps à la maîtrise de l’âme, qui le traversent de mouvements sans contrôle, qui le frappent comme de maladie et le détruisent en partie, tout cela qui annonce la

fatalité de la mort et la prépare, le premier couple aurait pu, tout en se joignant l'un à l'autre, en rester affranchi. Il pouvait connaître « un [4] mariage honoré » et « un lit sans souillure » .

Mais une fois dissociée cette catégorie générale de la corruption qui liait le rapport sexuel à la mort et à l'impureté, le problème est de savoir ce que pouvait être la relation des sexes chez des mortels pour qui la mort n'était pas encore inévitable, et chez qui la faute n'avait pas encore introduit l'impuissance, la faiblesse, les passions et toutes les maladies du corps et de l'âme. En bref : il faut faire la théorie des rapports entre l'acte sexuel et la concupiscence.

1. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 16-17.

2. Quand Augustin parle de la *necessitas mortis*, lorsqu'il dit que tous les hommes sont *morituri*, il donne un sens fort et précis à ces expressions : il s'agit de distinguer cet inévitable futur des hommes déchus du statut d' *homo mortalis* donné à nos premiers parents.

3. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 26.

4. [Épître aux Hébreux, 13, 4.]

INDEX DES OUVRAGES CITÉS

1

LA BIBLE

Ancien Testament

Nouveau Testament

2

AUTEURS ANCIENS

Abréviations

C.U.F. « Collection des Universités de France » (« Collection Budé »), Paris, Les

Belles Lettres.

S. C. « Sources chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf.

P. G. *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, sous la direction de J.-P. Migne,

Paris, 1857-1866.

P. L. *Patrologiæ cursus completus, Series Latina*, sous la direction de J.-P. Migne,

Paris, 1844-1865.

B. A. « Bibliothèque augustinienne », Paris, Desclée de Brouwer.

Œ. C. Saint Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, traduction en français sous la

ie

direction de M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin & C , éditeurs, 1863-

1867.

Œ. T. Œuvres de Tertullien, Paris, L. Vivès, 1852.

SAINT AMBROISE

Apologia de propheta David, texte traduit en français par M. Cordier, S. C., 1977.

N74, N86

De Caïn et Abel, P. L., tome 14. N83

Enarrationes in Psalmos Davidicos, P. L., tome 14. N18, N76

Explanatio symboli, texte établi et traduit en français par Dom B. Botte, S. C.,

1961. 70, N52

Expositio Evangelii secundum Lucam, texte établi et traduit en français par Dom

G. Tissot, S. C., 1956-1958. N76, N81, N85

De lapsu virginis consecratae, P. L., tome 16. 149, N71

De officiis ministrorum, P. L., tome 16. 393, N27, N71, N72, N76, N83,

N84

De paenitentia, texte établi et traduit en français par R. Gryson, S. C., 1971. 82-

83, 95, N12, N15, N17, N20, N21, N24, N30, N57, N58, N64,

N65, N76, N84

De paradiso, P. L., tome 14. 402, N6, N73, N76, N84

De sacramentis, texte établi et traduit en français par Dom B. Botte, S. C., 1961.

71, 74, N58, N62, N67

De Spiritu Sancto, P. L., tome 17. N16

In Psalmum David CXVIII Expositio, P. L., tome 15 N21

De virginibus, P. L., tome 16. 149, 180-181, N8, N27, N32, N53

SAINT ANTOINE

Apophtègmes des Pères, P. L., tome 65. N44

ARISTOTE

Éthique à Nicomaque, texte établi et traduit en français par R.-A. Gauthier et J.-Y.

Jolif, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain, 1958-1959. N39

Histoire des animaux, texte établi et traduit en français par P. Louis, C.U.F., 1964-

1969. N56, N61

Génération des animaux, texte établi et traduit en français par P. Louis, C.U.F.,

1961. N61

SAINT ATHANASE

Apologia ad imperatorem Constantium, P. G., tome 25. N3

Vita S. Antonii, P. G., tome 26. N99

ATHÉNAGORE

Supplicatio pro Christianis (*Supplique au sujet des chrétiens*, texte établi et traduit en

français par G. Bardy, S. C., 1943). N4

Legatio, texte établi par W. Schoedel, Oxford, Clarendon Press, 1972. N2

SAINT AUGUSTIN

De bono conjugali, texte établi et traduit en français par G. Combès, B. A., 1948.

283, 287, 298, 300, 305-311, 314-316, 318, 322-323, 325, 328,

N1, N5, N8, N49, N50, N51, N52, N53, N54, N55, N56, N57,

N58, N59, N60, N61, N62, N63, N65, N66, N67, N68, N70,

N71, N72, N73, N74, N75, N76, N78, N79, N80, N81, N82,

N83, N84, N87, N88, N89, N90, N91, N92

De bono viduitatis, texte établi et traduit en français par J. Saint-Martin, B. A.,

1939. N1, N8, N14

De catechizandis rudibus, texte établi et traduit en français par G. Combès et A.

Farges, B. A., 1949. 297, N38

De conjugiis adulterinis, texte établi et traduit en français par G. Combès, B. A.,

1948. N1

De continentia, texte établi et traduit en français par J. Saint-Martin, B. A., 1939.

149, 283, N35

Contra duas epistulas Pelagionorum, texte établi et traduit en français par F.-J.

Thonnard, E. Bleuzen et A. C. De Veer, B. A., 1974. 330, N10

Contra Faustum, P. L., tome 42. N7

Contra Julianum, texte traduit par l'abbé Burleraux, in *Œuvres complètes de saint*

Augustin, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-

Duc, 1864-1872, 17 volumes, tome XVI, 1872. 287, 300, 302, 304, 325-326, 330-331, 333, 335, 339, 341, 352-353, 405, N2, N3, N3, N5, N6, N7, N12, N13, N13, N14, N15, N16, N17, N18, N25, N26, N28, N29, N30, N31, N32, N35, N38, N40, N41, N43, N45, N46, N47, N48, N49, N51, N55, N56, N59

Discours sur les Psaumes, P. L., tomes 36 et 37. 185, N30, N85, N88

De Genesi ad litteram, texte établi et traduit en français par P. Agaesse et A. Solignac, B. A., 1972. 300-301, 331, 335, 341, N1, N11, N16, N22, N24, N27, N39, N39, N41, N42, N44

De Genesi contra Manichaeos, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome III, traduction en français par M. Péronne *et al*., Paris, L. Vivès, 1873. 296-298, 334, N21, N35, N36, N37

De gratia Christi et peccato originali, texte traduit en français par J. Plagnieux et F.-J. Thonnard, B. A., 1976. N35

De nuptiis et concupiscentia, texte traduit en français par F.-J. Thonnard, E. Bleuzen et A. C. De Veer, B. A., 1974. 287, 305, 330, 348-349, 352, N4, N5, N12, N20, N32, N34, N36, N39, N43, N44, N46, N46, N48, N48, N49, N50, N51, N52, N53, N54

Opus imperfectum, P. L., tome 45. 330, 343, N9, N42, N45, N47, N48, N51, N58

Constitutions monastiques, P. G., tome 31. N28, N80

Exhortation à renoncer au monde, texte *in* P. L., tome 31. N89

SAINT BENOÎT

La Règle, texte traduit par A. de Vogüé, S. C., 1972. N14, N47

CICÉRON

De finibus, texte établi et traduit en français par J. Martha, C.U.F., 1928-1930.

N63

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Excerpta ex Theodoto, P. G., tome 9. N12

Le Pédagogue, texte traduit en français par H.-I. Marrou et M. Harl, S. C., 1960.

11-16, 20-23, 27, 31, 37-38, 46-48, 113, 164, 238, 249, N7, N10,

N11, N12, N13, N14, N15, N16, N17, N19, N20, N23, N24,

N25, N34, N35, N43, N49, N51, N52, N53, N59, N60, N62,

N64, N66, N70, N71, N72, N73, N74, N75, N78, N79, N84,

N88, N89, N92, N93, N95, N96, N97, N98, N102, N105, N106

Le Protreptique, texte établi et traduit en français par C. Mondésert, S. C.,1949.

11, 46, N103

Quis dives salvetur, P. G., tome 9. N13, N23, N24, N25

Les Stromates (III), P. G., tome 9. 11-12, 19-21, 45-46, 249, N8, N24, N41,

N97, N100, N102, N104

Les Stromates (II), texte établi et traduit en français par C. Mondésert, H.-I.

Marrou et O. Staehlin, S. C., 1976. 11, 19-21, N26, N27, N28, N29,

N30, N31, N32, N33, N41, N45, N46, N47, N48, N99

CLÉMENT DE ROME

Première Épître, texte en français par Sœur Suzanne-Dominique, in *Les Écrits des*

Pères apostoliques, Paris, Éd. du Cerf, 1979, tome I. N4, N7, N8, N9,

N11

SAINT CYPRIEN

Correspondance, texte établi et traduit en français par le chanoine Bayard,

C.U.F., 1925. 86, N19, N20, N21, N26, N26, N28, N35, N36, N38,

N39, N40, N41, N42, N43, N44, N48, N50, N53, N68, N76

De habitu virginum, P. L., tome 4. 155, 157, N5, N9, N10, N12, N13,

N14, N15, N16, N17, N18, N19, N20, N21, N22, N23, N24,

N25, N26, N27

De lapsis, P. L., tome 4. 90, N21, N51, N63, N69, N76

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Procatéchèse, texte traduit en français par A. Faivre, Lyon, J.-B. Pélagaud, 1844.

N51

DÉMOCRITE

In *Die Fragmente der Vorsokratiker*, texte établi par H. Diels et W. Kranz, Berlin,

Weidmann, 1903. N85

PSEUDO-DÉMOCRITE

In *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae*, texte établi par H.

Beckh, Leipzig, Teubner, 1895. N54

DIDAKHÊ

Texte traduit par R.-F. Refoulé, in *Les Écrits des Pères apostoliques*, Paris, Éd. du

Cerf, 1979, tome I. 70, 80, 235, N5, N6, N7, N7, N10, N85, N88

DIOCLÈS

Du régime, in ORIBASE, *Collection médicale. Livres incertains*, t. III, texte traduit en

français par U. Bussemaker et Ch. Daremberg, Paris, J.-B. Baillière, 1858.

N20

DION CHRYSOSTOME

Discours 1-11, texte établi et traduit par J. Cohoon, Cambridge, MA, Harvard

University Press, Loeb Classical Library, 1932. N42, N43, N54

DOROTHÉE DE GAZA

Vie de Dosithée, in *Œuvres spirituelles*, texte établi et traduit en français par Dom

L. Regnault et Dom J. de Préville, S. C., 1964. N54

ÉLIEN

De natura animalium, texte établi et traduit en français par M. Dacier, Paris,

Impr. Auguste Delalain, 1827. N55

ÉPICTÈTE

Manuel, texte établi et traduit en français par A. Jagu et J. Souilhé, C.U.F., 1950.

106, N63

EURIPIDE

Ion, texte établi et traduit en français par L. Parmentier et H. Grégoire, C.U.F.,

1959. N39

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Histoire ecclésiastique, livres I-IV, texte établi et traduit en français par G. Bardy,

S. C., 1962. N8

EUSÈBE D'ÉMÈSE

Homélies, in *Clavis Patrum Graecorum. Ab Athanasio ad Chrysostomum*, texte établi

par M. Geerard, Turnhout, Brepols, 1974. 149, 181, N32, N51, N70

ÉVAGRE LE PONTIQUE

Traité pratique, texte établi et traduit en français par A. et C. Guillaumont, S. C.,

1971. N20, N57, N58, N59, N84, N88

FAUSTE DE RIEZ

Discours aux moines sur la pénitence, P. L., tome 58. N2

GALIEN

Commentaire aux Épidémies *d'Hippocrate*, in *Opera omnia*, éd. C. G. Kühn,

Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, tome XVII. N86

De utilitate partium, in *Opera omnia*, éd. C. G. Kühn, Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, tome IV ; traduction française par Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris, J.-B. Baillière, 1856. N86

Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, texte dans les *Opera omnia*, éd. C. G. Kühn, Leipzig, Carl Cnobloch, 1821-1833, tome V ; traduction française par R. Van der Helst, Paris, Delagrave, 1914. 109, N3, N12

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

Homélies sur l'Évangile, P. L., tome 76. N88

Le Pastoral, texte établi et traduit en français par M. l'abbé Boutet, Paris, Desclée de Brouwer et Lethielleux, coll. « Pax », 1928. N24, N25, N29, N68, N70, N73, N74, N77, N78, N79, N81, N82, N85, N86

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Discours 1-3, texte établi et traduit en français par J. Bernardi, S. C., 1978. N28, N29, N31, N34

GRÉGOIRE DE NYSSE

De la création de l'homme, texte traduit en français par J. Laplace, S. C., 1943. N44, N45

Oratio catechetica magna, texte en français par A. Maignan, S. C., 1978. N64

De la virginité, texte établi et traduit en français par M. Aubineau, S. C., 1966.

203, N1, N2, N13, N18, N20, N21, N34, N41, N42, N47, N49, N62, N68, N73, N75, N76, N78, N86, N87, N88, N89, N90, N91, N92, N93

HERMAS

Le Pasteur, texte établi et traduit en français par R. Joly, Paris, S. C., 1968. 56, 78, 81, N1, N2, N4, N8, N14, N16, N17, N59, N76, N78

HIÉROCLÈS D’ALEXANDRIE

Fragments, *in* JEAN STOBÉE, *Florilegium*, éd. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1856-1864, tome III. 15, N52

SAINT HILAIRE

In P. L., tome 9. N21

HIPPOCRATE

Épidémies, in *Œuvres complètes*, tome V, texte traduit par E. Littré, Paris, J.-B. Baillière, 1846. N21

SAINT HIPPOLYTE

Canons, texte établi et traduit en français par R.-G. Coquin, in *Patrologia Orientalis*, tome 31/2, Paris, Firmin-Didot, 1866. N42, N56

Tradition apostolique, texte établi et traduit en français par Dom B. Botte, S. C., 1946. 66-68, N42, N43, N47

IRÉNÉE DE LYON

Adversus haereses, P. L., tome 7. N7, N59

SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Contre les ennemis de la vie monastique, in *Œ. C.*, tome 2. N1, N4, N85

Trois homélies sur le mariage, in *Œ. C.*, tome 4. 255-256, 263, 268, 270, 272,

N8, N9, N10, N17, N20, N26, N27, N34, N35, N36, N37, N38,

N43, N46, N54, N56, N62, N69, N78

Homélies sur la pénitence, in *Œ. C.*, tome 5. 396, 398, 402, N72

Homélies sur saint Matthieu, in *Œ. C.*, tomes 7 et 8. N1

Qu'il est dangereux pour l'orateur et pour l'auditeur de parler pour plaire, in *Œ. C.*,

tome 3. N81, N82

Sur le mariage unique, texte établi et traduit en français par B. Grillet et P.

Ettlinger, S. C., 1968. 263, 272, N26, N39, N70

Huit catéchèses baptismales, texte établi et traduit en français par A. Wenger, S. C.,

1957. N44

Homélie Vidi Dominum, in *Œ. C.* , tome 6 255

Homélies sur Anne, in *Œ. C.* , tome 5 N47

Homélies sur l'Épître aux Colossiens, in *Œ. C.* , tome 11 255

re

Homélies sur la I Épître aux Corinthiens, in *Œ. C.*, tome 9. 255, 274-275,

N32, N71, N72, N73, N79

re

SAINT JÉRÔME

Adversus Helvidium De perpetua virginitate B. Mariae, P. L., tome 23. 149, 181, N59

Adversus Jovinianum, P. L., tome 23. 149, 152, 179, 181, 283, N6, N7, N12, N38

Lettres, texte établi et traduit en français par J. Labourt, C.U.F., 1949-1963. 149, 181, N13, N51, N56, N67, N68, N75

JUSTIN

Apologies, texte traduit en français par L. Pautigny, Paris, A. Picard et fils, 1904. 70, N1, N6, N6, N9, N11, N13

SAINT LÉON

Lettres, P. L., tome 13. N16, N17, N23, N31, N70

LUCRÈCE

De natura rerum, texte établi et traduit en français par A. Ernout et L. Robin, C.U.F., 1920-1928. N57

MARC AURÈLE

Pensées, texte établi et traduit en français par A.-I. Trannoy, C.U.F., 1925. N63

MÉTHODE D’OLYMPE

Le Banquet, texte établi et traduit en français par H. Musurillo et V.-H. Debidour, S. C., 1963. 154, 161-162, 164, 166, 174, 197, N28, N29, N30, N31, N32, N33, N35, N36, N37, N38, N40, N41, N44,

N45, N47, N48, N49, N50, N51, N52, N53, N54, N55, N56,

N57, N58, N59, N60, N61, N65, N66, N67, N67, N72, N73,

N76, N77, N78

MUSONIUS RUFUS

Reliquiae, texte établi par O. Hense, Leipzig, Teubner, 1905. N14, N15, N16,

N17, N37, N90

OCELLUS LUCANUS

De universi natura, éd. F. W. A. Mullach, Paris, A. Firmin-Didot, 1860. N38

ORIGÈNE

Commentaire sur saint Jean, livre VI, texte établi et traduit en français par C.

Blanc, S. C., 1970. N66

Contra Celsum, texte établi et traduit en français par M. Borret, S. C., 1976. N58

Exhortatio ad martyrium, texte traduit en français par G. Bardy, Paris, J. Gabalda,

1932. N87

Homélies sur le Cantique des cantiques, texte traduit en français par Dom O.

Rousseau, S. C., 1954. N18

Homélies sur la Genèse, texte établi et traduit en français par H. de Lubac et L.

Doutreleau, S. C., 1976. N37

Homélies sur les Nombres, P. G., tome 12. N50

OVIDE

Métamorphoses, texte établi et traduit en français par G. Lafaye, C.U.F., 1965. N54

PACIEN DE BARCELONE

Lettres, P. L., tome 13. N29, N32

Parénèse, P. L., tome 13, traduction française *in* C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1969. 95, N66

PACÔME

Praecepta et Instituta, *in* DOM A. BOON, *Pachomiana Latina*, Louvain, Bibliothèque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1932. N5

PAULINUS

Vita Ambrosii, P. L., tome 14. N52

PHILON D'ALEXANDRIE

De opificio mundi, texte établi et traduit en français par R. Arnaldez, Paris, Éd. du Cerf, 1976. N36

De specialibus legibus, texte traduit en français par S. Daniel et A. Mosès, Paris, Éd. du Cerf, 1970-1975. N78

De agricultura, texte traduit en français par J. Pouilloux, Paris, Éd. du Cerf, 1961. N41

PLATON

Cratyle, texte établi et traduit en français par L. Méridier, C.U.F., 1931. N15

Les Lois, texte établi et traduit en français par A. Diès et E. des Places, C.U.F.,

1951-1956. 37, 254, 382, N39, N59, N76

Le Politique, texte établi et traduit en français par A. Diès, C.U.F., 1935. 382, N40, N55

La République, texte établi et traduit en français par E. Chambry, C.U.F., 1931 - 1934. 254, 382, N38, N51, N57

PLOTIN

Ennéades, texte établi et traduit en français par E. Bréhier, C.U.F., 1924-1938. N64

POMÈRE

De vita contemplativa, P. L., tome 59. 376, N18, N22

QUODVULTDEUS

Sermones 1-3, texte établi par R. Braun, Turnhout, Brepols, 1953. N53

RÈGLE DU MAÎTRE

Texte établi et traduit par Adalbert de Vogüé, S. C., 1964. 374, N14

RUFUS D'ÉPHÈSE

Œuvres, éd. C. Daremberg et C. E. Ruelle, Paris, Imprimerie nationale, 1879. N87

SÉNÈQUE

De ira, texte établi et traduit en français par A. Bourgery, C.U.F., 1922. 111, 113, 133, N15, N16, N18, N94

Lettres à Lucilius, texte établi et traduit en français par F. Préchac et H. Noblot,

C.U.F., 1945-1964. N91

De tranquillitate animae, texte établi et traduit en français par R. Waltz, C.U.F.,

1927. N4, N5, N11, N13, N14

SORANUS

Traité des maladies des femmes, in *Corpus Medicorum Graecorum*, t. IV, Leipzig,

1927 ; traduction française par F. J. Hergott, Nancy, Impr. Berger-Levrault,

1895. N80, N82, N83

TERTULLIEN

Adversus Marcionem, texte établi et traduit en français par A.-E. de Genoude, in

Œ. T., tome 1. 249, N22

De baptismo, texte établi et traduit en français par F. Refoulé et M. Drouzy, S. C.,

1952. 58-59, 63, 70, N20, N21, N23, N35, N37, N46, N54, N55,

N87

De carne Christi, trad. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.* , tome 1 N101

De cultu feminarum, texte établi et traduit en français par M. Turcan, S. C., 1971

N7

Exhortatio ad castitatem, trad. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, tome 3. 155-156,

250, N2, N5

De paenitentia, texte établi et traduit en français par P. de Labriolle, Paris,

Picard, 1906. 57, 59-60, 65, 93-94, N14, N18, N24, N25, N26,

N27, N28, N29, N30, N31, N32, N33, N34, N36, N38, N45,

N60, N61, N67, N68, N76, N79

De pudicitia, texte traduit en français par P. de Labriolle, Paris, Picard, 1906.

91, 94, N54, N55, N87

De resurrectione carnis, trad. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, tome 1. 73, 196, N3,

N61, N63

Ad uxorem, trad. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, tome 3. 155, 250, N6, N64

De virginibus velandis, trad. A.-E. de Genoude, in *Œ. T.*, tome 3. 155-156, 197,

250, N2, N3, N4, N6, N8, N8, N65

TITE LIVE

Histoire romaine, traduction française sous la direction de M. Nisard, Paris,

Firmin Didot frères, 1839. N11

XÉNOPHON

Économique, texte établi et traduit en français par P. Chantraine, C.U.F., 1949.

N26, N41

AUTEURS MODERNES

A. D'ALÈS

L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne, Paris, Beauchesne,

1914. N2, N46

DOM D. AMAND et C. MOONS

« Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de

famille », *Revue bénédictine,* LXIII, 1953. N1, N28, N85

E. AMMAN

Article « Pénitence », *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané,

1933, tome XII. N47

A. BENOÎT

Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères, Paris, PUF, 1953. N2,

N59

J.-P. BROUDÉHOUX

Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Paris, Beauchesne, 1970. N107

O. CHADWICK

John Cassien. A Study in Primitive Monasticism, Cambridge, Cambridge University

Press, 1950. N42

A. DELATTE

Essai sur la politique pythagoricienne, Paris et Liège, Bibliothèque de la Faculté de

Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1922. N37

F. J. DÖLGER

Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: eine religionsgeschichtliche Studie,

Paderborn, F. Schöningh, 1909. N45

Sphragis, Paderborn, F. Schöningh, 1911. N5

A. DONDEYNE

« La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVIII, 1932. N49

R. DRAGUET

Les Pères du Désert, Paris, Plon, 1949. N43

M. DUJARIER

Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église, Paris, Éd. du Cerf, 1962. N41

H. FRANKFORT

La Royauté et les Dieux, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, Payot, 1951. N30

C. J. GADD

Ideas of Divine Rule in the Ancient East, Londres, Oxford University Press, 1948. N32, N45

E. GÖLLER

« Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts », *Römische Quartalschrift*, XXXVI, 1928. N49

J. GROTZ

Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Fribourg-

en-

Brisgau, Herder, 1955. N26, N48

R. GRYSON

Le Prêtre selon saint Ambroise, Louvain, Éd. Orientalistes, 1968. N30, N49

J.-C. GUY

« Examen de conscience (chez les Pères de l'Église) », *Dictionnaire de*

Spiritualité, Paris, Beauchesne, t. IV, 1961. N19

I. HADOT

Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, De Gruyter,

1969. N6

P. HADOT

« Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité »,

e

Annuaire de l'École pratique des hautes études, 5 section, t. LXXXV, 1970.

N64

A. VON HARNACK

Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,

Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. N6

I. HAUSHERR

Direction spirituelle en Orient autrefois, Rome, Pont. Institutum Orientalium

Studiorum, 1955. N29, N31, N44, N52, N59, N80

H. JAEGER

« L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le

christianisme », *Numen*, VI, 1959. N10

R. LABAT

Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, Librairie d'Amérique

et d'Orient, 1939. N49, N50

P. LUNDBERG

La Typologie baptismale dans l'ancienne Église, Leipzig, Éd. A. Lorentz, 1942. N62

I. MAGLI

Gli uomini della penitenzia, Bologne, Capelli, 1967. N1

E. E. MALONE

Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism, Düsseldorf, Vom

christlichen Mysterium, 1951. N87

H.-I. MARROU et J. DANIÉLOU

Nouvelle histoire de l'Église, Paris, Le Seuil, 1963. N2, N3

S. MORENZ

La Religion des Égyptiens, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1962. N47, N53

J. MORINUS

Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti

paenitentiae,

Anvers, 1682. N47

J. PARGÈS

Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe, Paris, Beauchesne, 1929. N62

B. POSCHMANN

Paenitentia secunda, Bonn, P. Hanstein, 1940. N2, N12, N47

K. VON PREYSING

« Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras », *Theologische Quartalschrift*, CX,

1929. N4

F. QUATEMBER

Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach dem Pädagogus,

Vienne, Verlag Herder, 1946. N22

P. RABBOW

Seelenführung. *Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel-Verlag, 1954.

N7

K. RAHNER

« La doctrine d'Origène sur la pénitence », *Recherches de science religieuse*,

XXXVII, 1950. N33

PH. DE ROBERT

Les Bergers d'Israël, Genève, Labor et Fides, 1968. N34, N60, N63

A. SAGE

« Le péché originel dans la pensée de saint Augustin », *Revue d'études*

augustiniennes, XV, 1969. N37

A. TURCK

Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles, Paris, Éd. du Cerf, 1962. N10

« Aux origines du catéchuménat », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*,

XLVIII, 1964. N39

L. VERHEIJEN

Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de

Bellefontaine (Vie monastique, VIII), 1980. N12

P. VEYNE

Le Pain et le Cirque, Paris, Le Seuil, 1976. N43

F. DE B. VIZMANOS

Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva, Madrid, La Editoral Católica, 1949.

N5

C. VOGEL

La Discipline pénitentielle en Gaule, Paris, Letouzay et Ané, 1952. N20

Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne, Paris, Éd. du Cerf, 1966. N2

A. VOÖBUS

History of Asceticism in the Syrian Orient, Louvain, Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1958. N7

1. Michel Foucault ne se tient jamais à une seule traduction : il peut citer la traduction de Louis Segond, celle de la Bible de Jérusalem (Paris, Éd. du Cerf, 1977) ou encore celle des traducteurs de traités patristiques.

2. Nous avons mentionné ici pour chaque œuvre la traduction, ou l'édition, que Michel Foucault utilise ordinairement. Cependant, très ponctuellement, il peut arriver qu'il se réfère à une autre source — par exemple, pour saint

gr

Augustin : M Péronne *et al.* , Paris, L. Vivès, 1869-1878 ; ou encore, pour saint Jean Chrysostome : Abbé Bareille *et al.* , Paris L. Vivès, 1865-1873, ou bien : Abbé Joly, Nancy, Bordes, 1864-1867. Il faut ajouter que les citations peuvent avoir été retravaillées par Foucault à partir du texte latin ou grec (du reste, il n'hésite pas à se référer directement à la Patrologie, grecque ou latine, de Migne).

Éditions Gallimard

5 rue Gaston-Gallimard

75328 Paris

http://www.gallimard.fr



MICHEL FOUCAULT

Les aveux de la chair

L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un

même vocable. Y contredire est un devoir.

RENÉ CHAR

Cette édition électronique du livre

Les Aveux de la chair de Michel Foucault

a été réalisée le 23 janvier 2018 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage

(ISBN : 9782072700347 - Numéro d'édition : 309279).

Code Sodis : N85848 - ISBN : 9782072700354.

Numéro d'édition : 309280.

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo]

Document Outline